COLÓN Y LAS CASAS

Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana

JOAQUÍN SÁNCHEZ MACGRÉGOR

UNAM • FFyL

COLÓN Y LAS CASAS

Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana

JOAQUÍN SÁNCHEZ MACGRÉGOR

COLÓN Y LAS CASAS

Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

EKATÓ

Primera edición: 1991
Segunda edición: 2024

DR © Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán,
C. P. 04510, Ciudad de México.

ISBN 978-607-30-9101-5

Editado y producido en México

Agradezco profundamente la gentileza de los colegas y amigos René Acuña, Rubén Bonifaz, Manuel Calvillo, Horacio Cerutti, Elsa Frost, Alfonso García Ruiz, Antonio García Valencia, Margarita Menegus, Roberto Moreno de los Arcos, Daniel Rubín de la Borbolla (†), Beatriz Urías y Valquiria Wey, por haberme facilitado, en su oportunidad, valiosos instrumentos de trabajo para esta investigación

PRESENTACIÓN

"El más joven de los Hiperiones". Así escuché hablar por primera vez de Joaquín Sánchez Macgrégor. Poco a poco me fui enterando de su labor intelectual, antes de conocerlo personalmente. Filósofo, interesado en los desarrollos del arte y la estética contemporáneos, estudioso del marxismo, el existencialismo y el pensamiento progresista actual en Nuestra América, crítico-autocrítico de la izquierda intelectual mexicana. Ha hecho convivir estas tareas creativas con puestos importantes de funcionario académico: director-fundador de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla desde 1965 hasta 1969, uno de los cuatro rectores que integraron una junta en la misma Universidad durante el periodo comprendido entre 1967 y 1969, director general del Profesorado (hoy Personal Académico) cuando el rectorado de don Pablo González Casanova en la Universidad Nacional Autónoma de México, secretario académico de la Coordinación de Humanidades entre 1978 y 1980 y, desde 1986, jefe de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras. Quienes lo conocen saben de su honestidad y su bonhomía; siempre gentil y generoso en su trato e impecablemente leal a su institución: la Universidad Nacional Autónoma de México.

De este hombre, que ha hecho del ser universitario su profesión más cabal, presentamos ahora este texto, fruto de innumerables reflexiones y reconsideraciones. Una tradición no escrita de nuestra Facultad es la de que maestros de reconocida trayectoria intelectual presenten como fruto de su madurez sus tesis doctorales. Loable tradición, que somete al maestro experimentado al difícil trance de sentarse nuevamente "en el banquillo de los acusados" (léase estudiantes) y someterse una vez más al interrogatorio implacable de sus colegas sinodales. Este libro es fruto de esa experiencia: es la tesis doctoral de

Joaquín, defendida brillantemente y reconocida con Mención Honorífica, máxima calificación que se otorga en la Universidad.

Este libro procura sustentar una propuesta aventurada y sumamente estimulante, la cual consiste en aportar evidencia empírica que pueda servir de fundamento a una rigurosa Filosofía de la historia latinoamericana, a partir de reflexiones centrales sobre la naturaleza misma del poder.

Tan importante y decisiva propuesta es perseguida mediante un novedoso trabajo de análisis textual, el cual incorpora elementos de la semiótica, la sociología del conocimiento, la historia en general. El esfuerzo conceptual establece un *corpus* documental, constituido por una parte importante de los textos colombinos y lascasianos. Sobre este *corpus* se hace trabajar a un complejo de códigos (de salvación, utopista o anticipatorio, de lo absoluto, vicarial y ethosimbólico). A partir de este trabajo eurístico es posible construir el sentido de la historia latinoamericana. Otro recurso procedimental que opera en el texto es la distinción e interrelación de los tres niveles: histórico, historiográfico y metadiscursivo. A través de estas mediaciones metodológicas se va mostrando la virtualidad de un poder alternativo en diversos momentos históricos.

Vocación de América —la Nuestra— la cual es en verdad un estar en disponibilidad, vocados al futuro. Una búsqueda anhelante y nunca desesperanzada del más allá del poder establecido. Búsqueda tenaz que procura identificar y apoyar históricamente cualquier atisbo de contrapoder. Imperativo ético que quiere responder a demandas sociales, históricas y culturales irrenunciables. Así, Sánchez Macgrégor se incorpora a las más férreas tradiciones del pensar latinoamericanista con sus caracteres libertarios, críticos, testimoniales y plenos de mística de la auténtica democracia.

De este modo, el joven autor que tuvo la osadía de producir un temprano *Acoso a Heidegger* en los cincuentas (editado años después por Cajica en 1969), el mismo que abordó a *Rulfo y Barthes* posteriormente (Domés, 1982), nos entrega ahora como autor maduro una invitación que nos es difícil declinar: hay que esforzarse por pensar lo

propio no solamente como dado sino como deseable, no sólo en cuanto ser sino —muy especialmente— en cuanto deber ser, no simplemente como legado reiterable sino como creación no extrapolada, más bien utópica...

A sus lectores nos queda desear que otras partes de la magna investigación propuesta sean dadas a la imprenta en breve.

Horacio Cerutti Guldberg
Tepepan, Xochimilco, septiembre de 1989

"El hombre rinde el maximum de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias"

Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*

"La analítica de la narración histórica es a la vez un *épos* —una «epopeya» *crítica:* la epopeya de la que es capaz nuestro tiempo"

Jean Pierre Faye, *Los lenguajes totalitarios*

CAPÍTULO I
MARCO TEÓRICO DE REFERENCIA

Doble propuesta: sus características

El presente trabajo consta de una doble propuesta:

1a. Un método científico, contrastable, de análisis del discurso histórico e, indirectamente, un análisis del curso mismo de la historia latinoamericana, en su dimensión profunda, análisis limitado en el tiempo y en el espacio, por necesidades de la investigación.
Los cinco códigos o criterios para vaciar la información, que se aplicarán en los capítulos II y III de este trabajo, constituyen el procedimiento metodológico.

2a. Una teoría o filosofía de la historia latinoamericana, apoyada documentalmente en el *corpus* representativo de algunas de las grandes épocas del *historiarse* latinoamericano, entendiendo por *historiarse* la unidad necesaria de historia e historiografía en el concepto hipotético de finalidad, dirección o sentido de la historia.

Servirá de hilo conductor el Poder, en sus múltiples manifestaciones, pero también en su carácter de modelo social tradicional cuyo agotamiento quizá constituya el núcleo de la vasta crisis actual.

Ambas propuestas, con su correspondiente fundamentación, se delimitan en el tiempo y en el espacio, por varias razones:

1. Porque los hechos históricos están sujetos a una cronología, por definición; datarlos es empezar a describirlos.

2. Los "discursos" que se analizan constituyen lo que en lingüística se llama un *corpus*, término con el cual se designa "un conjunto finito de enunciados, lo que no significa que sea un conjunto cerrado: El *corpus* está limitado en el sentido que el descriptor debe poner un límite, más o menos arbitrario, al número de enunciados que considere como datos válidos para proceder a la descripción, sin que nada le impida recurrir a enunciados suplementarios para completar su análisis con fines de verificación".[1]

   Si un *corpus* lingüístico es fechable por naturaleza, igual ocurre con una muestra o ejemplo discursivo como los que van a examinarse. De ahí que puedan considerarse como *hechos históricos*, y aun cuando no existan en sí y por sí, es decir, no generan el sentido por sí solos, de alguna manera constituyen un discurso *extra-discursivo*.
3. La delimitación en el tiempo y/o en el espacio es parte constitutiva del enfoque analítico y de otros enfoques (el dialéctico, verbigracia), en lo que atañe a su relación con el objeto de estudio; el objeto por analizar, la historia, en este caso, es concreto. ¿Qué de extraño puede parecer entonces concretar el tema? Si el propósito es poner un poco de orden y aclarar lo que somos, dar cuenta y razón (*logos*) de los *disjecta membra* de modelos discursivos bien seleccionados, ¿acaso resultaría extraño empezar por los de casa, en nuestro propio idioma, aun cuando éste no sea, necesariamente, el actual? Se tratará pues del discurso latinoamericano (textos representativos de promotores de la historia), a partir de sus inicios con el *corpus* colombino, de las formas convenientes de analizarlo en sus etapas fundamentales y fundamentadoras, de modo que se vaya fundamentando, casi insensiblemente, una filosofía de la historia latinoamericana basada en los hechos y no en una

[1] Martinel, André *et al.*, *La Linguistique. Guide Alphabetique*, pp. 179-180 (hay edición española).

especulación apriorística, interrogando los "textos-hechos" que es la enseñanza de Leopoldo Zea.

Latinoamérica

Latinoamérica es nuestra casa. Claro, una casa demasiado grande y laberíntica, difícil de vivir.

Para seguir con la metáfora: en este caserón, las habitaciones con servicios que a cada quien le corresponden, constituyen la patria, suave o dura según el caso, los lares patrios, la nacionalidad con tantos avatares e intereses como el resto de la casa y las vecindades circundantes, próximas o remotas.

La Metrópoli, en el sistema colonial, es un concepto clave de un tipo de vecindad conflictiva que puede ser distante en lo geográfico, demasiado próximo en el tiempo histórico, político-económico, cultural.

Precisamente Latinoamérica, en su primera independencia, inicia sus proyectos unitarios, rindiéndose ante lo coyuntural, frente a esa Metrópoli que le diera el ser y el no-ser: Saturno devorando a sus propios hijos; madre castrante que no tolera el desarrollo normal del crío.

La vivencia unificadora y los planes de realización sobresalen durante la Independencia, época fundadora, por excelencia, de un dinamismo épico, generalizado, a pesar de las intermitencias o de los antecedentes de la conflagración en la otra América, la anglosajona, cuna de patriotas en aquel entonces, convertida hoy en Metrópoli, azote de cualquier esfuerzo de segunda independencia.

En aquellos años fundadores, Latinoamérica era simplemente América, y sus habitantes *americanos*, frente a la Metrópoli europea cuyo dominio quería sacudirse.

Para que los padres fundadores reclamasen el título de *americanos* se requirió un triple proyecto, muy complejo, que no sería nada malo tratar de repetir, aunque sea parcialmente, en los momentos de una deuda impagable en favor de entidades bancarias estrechamente vinculadas al centro hegemónico, sucedáneo de la vieja metrópolis colonial.

El triple proyecto constaba de:

- sentimientos de rechazo de la explotación española;
- sentimientos americanistas de solidaridad e identificación frente al común enemigo "europeo";
- sentimientos fraternales que abarcaban *toda* América, sin distingos de idioma o instituciones, inspirados por la convicción de que la América angloparlante los había precedido en la lucha por la libertad.

Abundan las proclamas y mensajes de los padres de la Independencia latinoamericana dirigidos a los "americanos". Y como cifra y compendio de tales sentimientos está la célebre frase de Bolívar: "Para nosotros la patria es América". Asimismo, los ideales del Congreso de Panamá (1826).

La salvación personal dependerá pues de esas circunstancias donde lo Otro no se ignora ni se condena maniqueamente, sino que se asume o se asimila, tal como lo viene recomendando desde hace mucho Leopoldo Zea. Claro que al *asumir* no se renuncia a la lucha, sino todo lo contrario.

Análisis del discurso histórico

Se trata de la formulación de un método objetivo de interrogar al texto para ordenar los materiales e historiarlos. El análisis sustituye el relato histórico, una escritura o "razón" gráfica por otra, siendo aquélla lineal o sintagmática, mientras que la nueva escritura en la que se vierte el análisis es multidimensional, conduce a un *campo referencial* ligado "al enigma de lo que ha sido",[2] diferente, por completo, del "plano de la manifestación de los semas" o elementos mínimos de significación, "en que éstos se realizan en lexemas (palabra o elemento del léxico), constituyendo así lo que se llama generalmente el discurso",[3] la narración histórica, de cuyo análisis se parte.

[2] Barthes, Rol;md, "El discurso de la historia", en *Estructuralismo y literatura*, p. 50.
[3] Greimas, A. J., *La semántica estructural*, p. 47.

A lo cual debe agregarse que el discurso de que aquí se trata, el discurso verbal escrito, sea histórico, político, cultural, *social,* en suma, ya que éste lo abarca, posee una dimensión narrativa que lo organiza, aun cuando no se trate de un *relato, stricto sensu,*[4] sino simplemente, de "conjuntos de palabras superiores a la frase".[5]

El procedimiento analítico se cumple, en este caso, seleccionando:

1o. Las muestras adecuadas del discurso histórico de Latinoamérica que nos remiten a sus autores, al contexto circunstancial y a nosotros mismos incluyendo la crisis contemporánea y los problemas vectoriales, de sentido y dirección, propios de la filosofía de la historia.
2o. Los códigos que van a otorgarle nuevo significado, más amplio y profundo, contrastable *(testable,* en la terminología de Popper)[6] a los significantes que se recodifican. entendiendo por significantes (con Saussure)[7] el lado material, perceptible, del signo verbal.

Recodificar es transformar, vaciar la información, traducirla a una nueva forma (verbigracia, a la clave de filosofía de la historia), gracias a un código transformador que "mejora" el *corpus* analizado, aclarando su referente, explicándolo, ubicándolo.

Esto en buena teoría semiológicomunicacional, glosando a Jakobson ("Lingüística y teoría de la comunicación"),[8] y otro, traduciendo a esta teoría la palabra /código/, recodificándola ya que su acepción común es jurídicolegal; e insistiendo en los aspectos comunicacionales del mensaje histórico, por el lado de la historiografía (*lato sensu,* incluyendo en ella documentos tan variados como los que aquí se analizan)

[4] Greimas, A. J., "Entretien", en revista *Pratique*, núm. 11-12, nov., 1976, p. 8.
[5] Barthes, Roland, *op. cit.*, p. 37.
[6] Popper, Karl, *La miseria del historicismo.*
[7] Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general.*
[8] Jakobson, Roman, *Essais de linguistique générale*, pp. 87-99 (hay edición en español).

y por el de la historia misma, cuyas estructuras de poder son formas de comunicación, independientemente de que ésta sea buena o mala, autoritaria o democrática.

Los códigos

Son "transformadores", por lo que respecta al significado del discurso. Y "registradores", ya que efectúan el registro e inscripción de los diferentes aspectos de la realidad en curso, del pasado o del presente.

Su selección es realmente una teoría que sólo funciona al contrastar el nuevo complejo significacional, producido por la recodificación, con los contextos históricos del referente, de acuerdo a constancias y prácticas ampliamente documentadas.

La piedra de toque de cada código será la historia. Mas ésta no es una cosa en sí ni tampoco la imposible imagen de la eternidad o del flujo abstracto del tiempo. Es la hechura institucional del hombre en donde se incluye a sí mismo como decisor individual y como autor de los documentos que "dan fe" (interpretación) historiográfica de lo institucional y de las decisiones, de ambas instancias, según lo reclama Burckhardt al proponer la medida de la "grandeza histórica" en párrafos memorables de sus *Reflexiones sobre la historia universal* que no descuidan la tensión dialéctica o sistemática entre los extremos, descuido en el que caen otros expositores del problema como Plejánov (*El papel del individuo en la historia*), o inclusive el "paradigma" de Mosca (1884) y Pareto (1902) desarrollado en esbozos de una sociología del elitismo a partir de 1940.

Burckhardt habla del "movimiento universal concentrado en diversos individuos";[9] de que "sólo son únicos e insustituibles aquellos hombres dotados de una *energía* intelectual o moral enorme y cuya actuación se dirige a la *colectividad*, es decir, a pueblos enteros o a culturas enteras y hasta a la humanidad en su conjunto".[10]

[9] Burckhardt, Jacob, *Reflexiones sobre la historia universal*, p. 241.
[10] *Ibid.*, p. 244.

Lo siguiente se comprenderá en la comparación del alegato legal colombino, egoísta con gestas "filantrópicas" (Las Casas) ajenas a la defensa de un documento "personal" como las capitulaciones de Santa Fe:

> [...] la cualidad más rara en los hombres de talla histórica universal es la *grandeza del alma*. Esta consiste en saber renunciar a lo ventajoso en aras de lo moral, en saber imponerse limitaciones voluntarias no sólo por razones de inteligencia, sino por bondad interior, [mientras que] la grandeza política lleva siempre aparejado necesariamente el egoísmo y tiende a explotar *todas* las ventajas [...] la grandeza histórica considera desde el primer momento como su postulado primordial el afirmarse y exaltarse, [mientras que] el poder no hace nunca a los hombres mejores.[11]

Tal "movimiento universal concentrado" en un protagonista de la historia, o sea, la tensión entre lo institucional y los hechos de masas (Pierre Vilar),[12] de un lado, y lo individual, junto con los grandes acontecimientos, del otro lado, constituirá la representatividad a la que alude el código vicarial, considerando el término *vicarial* en su acepción etimológica y no en la que le otorga el derecho canónico en la religión católica.

Conviene ahora insistir en esa especie de unidad de lo diverso integrada por historia e historiografía. En efecto, cualquier actividad institucional (política, cultural, económica, etcétera) está mediada por el Documento, y viceversa. Realidad, aludida de algún modo por el referente, e idea o *logos*: historia e historiografía, ambas mediadas por el gran libro del historiarse, siempre en proceso de ciclo imerminable, aunque pudiera tratarse de ciclos en espiral. Perturbador concepto

[11] *Ibid.*, pp. 272-273.
[12] Vilar, Pierre, *Iniciación del vocabulario del análisis histórico*, p. 43.

borgesiano similar a cualquier oposición (la de O'Gorman, verbigracia) al positivismo trasnochado.

Si los códigos para historiar tienen un carácter convencional, en tanto que son simples principios ordenadores, entonces carecen de una estructura jerárquica objetiva y pueden adaptarse al orden lógico que mejor convenga, a fin de clasificar los contenidos de un texto.

Código de salvación

Correlaciona los significantes de un *corpus* con un significado cuya carga semántica ("librar de un riesgo o peligro") la dan las relaciones de poder. Se tratará, en la mayoría de los casos, del modelo tradicional de poder que se establece al modo de una línea vertical y perpendicular cuyo punto máximo de altura A lo ocupa un emisor/salvador, y la intersección B, con la horizontal, un receptor salvable, siendo el mensaje unidireccional y el sistema, en su conjunto, desigual y asimétrico (definición bungiana del poder en el *Treatise on Basic Philosophy*, vol. VI).[13]

Ante la complejidad del fenómeno de salvación, que es el referente del mismo código, se opta por combinar enfoques semióticos, sistémicos, comunicacionales.

Por lo general, pueden interpretarse o recodificarse los discursos sobre o implicando las instituciones (Popper) y la "grandeza histórica" (Burckhardt), conforme al código salvador, con relativa facilidad. Se diría que las estructuras vocativocomunicacionales del historiarse o destinarse (*Heidegger: schicken-Schicksal-Geschick-Geschichtle*)[14] se concretan de modo natural en el mensaje, "proclama" o llamado de los caudillos políticos, culturales, económicos: en una palahra, *sociales*.

No es pues difícil verter mucha información concerniente a los protagonistas de la historia en el fichero del código salvador. Esto se comprende por lo que representan (y aquí funcionará el código vicarial):

[13] Bunge, Mario, *Treatise on basic philosophy*, vol. IV: *A world of systems*, p. 225.
[14] Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, pp. XXXIV, 441-442.

Colón, el Descubrimiento; fray Bartolomé, la Conquista espiritual, empresas colectivas, individualizadas en ellos (Burckhardt), de tendencias supuestamente emancipadoras, esto es, salvadoras, con muchas variables, en ambos casos; en el de Las Casas, más sutiles y complejas.

Tiene importancia la búsqueda de antecedentes y consecuentes. Así, verbigracia, hay una anécdota bolivariana que, al recodificarse a la luz del código salvador adquiere un nuevo sentido cargándose de futuros impulsos liberadores que incluirán interesantísimos cuestionamientos de los modelos tradicionales de poder concretados en las incomprendidas *búsquedas o experimentos de la última época de Bolívar: Congreso de Panamá, Federación de los Andes, e inclusive, las controvertidas ideas del Poder Moral (Angostura) o de la Cámara de los censores, en el discurso al Congreso Constituyente de Bolivia. Se trata del episodio en el que el joven viudo que "iba tomando algún interés en los negocios públicos" asiste a la coronación de Napoleón, en las calles de París:*

> La corona que se puso Napoleón en la cabeza la miré como una cosa miserable y de moda gótica: lo que me pareció grande fue la aclamación universal y el interés que inspiraba su persona. Esto, lo confieso, me hizo pensar en la esclavitud de mi país y en la gloria que cabría al que lo libertase.[15]

Por lo que atañe a la empresa del Descubrimiento, es sabido que Colón va proclamando, no sólo la redondez de la Tierra y la búsqueda del paso de las Indias, sino el propósito de propagar la fe cristiana para la salvación de todos los asiáticos o indígenas.

Hay multitud de "muestras" colombinas, en el *corpus* y en la historia, identificables gracias al código salvador, inclusive muchas que se dan también dentro de otros códigos (pues no hay división tajante entre ellos) como la frase final, milenarista, de la carta a los Reyes (1501), escrita en Cádiz o Sevilla: "El abad Joachin Calabrés diso que había de

[15] Peru de Lacroix, Luis, *Diario de Bucaramanga*, p. 101.

salir de España quien havía de redificar la casa del monte Sión".[16] El Almirante es el elegido para tal "redificación" de la cristiandad que se hará posible gracias al Descubrimiento, a la conversión de los infieles e incluso a la reconquista de los Santos Lugares.

La referencia al abad del siglo XII vuelve en la Relación del Cuarto Viaje (1503), según se verá en el capítulo siguiente.

En general, las muestras correspondientes a los aspectos de Colón como el visionario, iluminado, predestinado, caen de lleno en el código salvador.

Así como Heidegger, en *El ser y el tiempo,* documenta la "cura" (*Sorge*) en fuentes literarias y filosóficas, de las cuales es el *Fausto* de Goethe la más notable, aquí se está en condiciones de documentar los códigos que lo requieran, o sea, buscar sus fuentes. El salvador, verbigracia, en iconos o imágenes rupestres del Paleolítico Superior, vistos al modo de un discurso etnohistórico, en donde la figura del chamán o brujo, a juzgar por su disfraz zoomórfico, posee valores totémicos que lo colocarían al mismo nivel sagrado y omnipotente de los animales representados a su alrededor, conforme a los cultos zoolátricos de la Edad de Piedra.

Si los chamanes están investidos de poderes especiales, en virtud de los cuales caen en trance extático, por ello pueden considerarse como los primeros hombres de poder, los primeros poderosos en el curso de la historia. Lo cual entrará en contradicción con el "comunismo primitivo", acuñado por Lewis Morgan y Engels, aceptado por casi todos los marxistas; según éstos, no habría relaciones de explotación o dominio en aquel modo de producción que desconoce la división del trabajo, el producto excedente, la propiedad privada, careciendo, en consecuencia, de actividades agrícolas, de escritura, etcétera.

Aquel tipo de sociedad —uniforme, homogénea, sin los antagonismos ni las escisiones de las clases— correspondería a la mítica e idílica Edad de Oro de los antiguos (Platón, en *El político, Las Leyes;* Hesíodo, *Los trabajos y Los días*), cuya influencia es enorme, supuesto

[16] Colón, Cristóbal, *Textos y documentos completos*, p. 256.

que se trata de una utopía al revés, de una Arcadia soñada, de un paraíso perdido.

De ahí que Cervantes, en el discurso de don Quijote a los cabreros, le entone loas, y que un Rousseau lo tome en cuenta para su teoría del "estado natural" del hombre.

El idilio se arruinaría con la entrada en escena de los chamanes; tiene que haber aparecido con ellos lo propio y característico del poder: verticalidad de las decisiones, de arriba para abajo, estableciéndose una relación desigual, asimétrica, donde "la influencia en una dirección es mucho más relevante que en la dirección opuesta" (Bunge).

Otra posible documentación se da en textos diferentes de Marc Bloch, de Kantorowicz, de Jung, de Romano Guardini. Éste, por ejemplo, implanta el mito de la salvación y del salvador "en la naturaleza de las cosas, es decir, en los ritmos objetivos de luz y tinieblas, de vida y muerte, etcétera".[17] Al reflexionar sobre la historia de la cultura, esclarece la concepción del soberano y la realeza a la luz de ese mito, patente en los grandes personajes de la historia, y no sólo en los discursos colombinos, lascasianos, bolivarianos, ectétera:

> El rey, en su sentido primitivo, no es sólo cabeza de la organización estatal y portador de autoridad política, sino la encarnación de aquel poder luminoso que impera en la vida creadora y ordenadora del Estado, en la soberanía y fuerza coercitiva de las leyes, etcétera (*cf.* G. v. d. Leew, *Phaenomonologie der Religion*, 1933, p. 96 y ss.). Su misión auténtica no consiste sólo, más aún, ni siquiera primordialmente, en ser hábil en los asuntos del Estado y valiente en la guerra; esto se manifiesta en aquellos casos, propios de los albores de la institución monárquica, en que desaparece toda inciativa política y guerrera, pues el rey vive el riguroso aislamiento, sujeto a un ritual que le hace imposible toda verdadera actividad. En tales casos, lo que importa no es lo que realiza por su valía personal,

[17] Guardini, Romano, *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*, p. 116.

> sino lo que ejecuta en virtud de su cargo gracias al poder numinoso de éste. Su existencia misma, su vida, que tiene que ajustarse a normas sagradas, y su actuación ritual constituyen la auténtica función real. Por el hecho de vivir el rey e irradiar el poder sagrado que lo llena, garantiza la fecundidad de los campos y de las mujeres, aleja las epidemias, hace que los enfermos recobren la salud, proporciona casa abundante y victoria en la guerra [...] Cuando el rey entraba en una ciudad, esto constituía una "epifanía": el salvador "se aparecía" a la ciudad y derramaba sobre ella un cúmulo de divinas bendiciones. Y el motivo de que el emperador romano exigiera adoración no era simplemente la *hibris* del dominador absoluto, sino que tal exigencia constituía el resultado final de su conciencia de ser salvador.[18]

Código utopista o anticipatorio

Las dimensiones temporales constituyen un buen indicador para distinguir este código del anterior. El tiempo presente y las cosas presentes determinan el *sema* de la /salvación/, constituyen la dimensión de las acciones salvadoras, al contrario de la /salvación/ en su acepción religiosa, que cae de lleno en las *postrimetrías* (teológicamente hablando), o de las utopías que siempre se refieren a lo futuro, sin confundirlo con lo imposible.

En el código salvador se pretende luchar contra un estado de cosas indeseable: Colón y Las Casas, cada uno a su manera, están contra la impiedad de los indígenas y tratan de convertirlos, aquél ocupando América, éste "humanizando" a los indígenas y rebelándose contra la encomienda. El fideísmo es patente en ambos casos, es decir, se trasluce en los textos correspondientes, mientras que en un Bolívar, por ejemplo, estaría el espíritu laico de una sublevación independentista. Esto se echa de ver, junto con el aura carismática propia de un salvador,

[18] *Ibid.*, pp. 117-118, 120.

al ir vaciando la información en esa especie de moldes que son los códigos, en este caso, los salvadores.

Lo deseable y, en consecuencia, lo porvenir, los escenarios *ideales* (Teoría de sistemas), la prospectiva, definen el código anticipatorio. Entran aquí los aspectos visionarios de Colón, Las Casas, o un Bolívar, que es como decir del Descubrimiento, Conquista y/o Evangelización, Independencia. Las visiones, por supuesto, pueden ser múltiples, multívocas. En el Almirante, verbigracia, es la mar Océano misma, que ambiciona cruzar y que constituye la visión suprema, tesoro seguro como si "en un arca lo tuvieran" (Las Casas. *Historia de las Indias*. I.31).

También cuentan Cipango, Catay, los tesoros bíblicos de Ofir, inclusive la utopía del paraíso terrenal en la Relación del Tercer Viaje para configurar no sólo lo que Beatriz Pastor llama la *ficcionalización*,[19] el utopismo del código utopista, sino parte de los códigos restantes, integrando una estructura vinculatoria.

Tal significará, en Las Casas, la experiencia fallida de colonización pacífica en Cumaná, Venezuela, y, en general, sus métodos de atraer a los indios a la verdadera religión, al igual que en Bolívar sus experimentos políticos de la última época.

Hay multitud de textos que servirían para documentar el código utopista y verificarlo empíricamente: a partir de la utopía platónica, pasando por las renacentistas, hasta las socialistas (anarquistas, marxistas) o las genocidas (nazifacismo, stalinismo); se principia con un párrafo de Karl Mannheim que versa sobre lo utópico, aclarándolo:

> Lo que determina la sucesión, el orden y la valorización de las experiencias individuales es el elemento utópico, es decir, la naturaleza del deseo predominante. Este deseo es el principio organizador que moldea incluso hasta la forma en que experimentamos el tiempo [...] La estructura más íntima de la mentalidad de un grupo nunca puede ser aprehendida tan claramente como cuando nos esforzamos en comprender su

[19] Cf. Pastor, Beatriz, *El discurso narrativo de la conquista de América*.

> concepción del tiempo, a la luz de sus esperanzas, aspiraciones y propósitos [...] Los acontecimientos que, a primera vista, se presentan como una mera acumulación cronológica cobran, desde este punto de vista, un carácter de destino [...] Es únicamente en esta ordenación significativa de acontecimientos, que supera a la mera ordenación cronológica, donde se debe descubrir el principio estructural del tiempo histórico.[20]

La cita es larga pero sustanciosa. Bajo su luz se verá cómo se organiza el principio estructural del tiempo americano, convirtiéndose en destino grandes decisiones y, a la vez, hechos institucionales y de masas (Vilar), como el descubrimiento de América, su conquista, su independencia.

La utopía es futuro y, como tal, horizonte obligado de la praxis humana, praxis de los "movidos" (dominados) y de los "motores" (dominantes), trátese o no del "primer motor" (*proton kinon*). Quien dice *futuro*, dice *deseo* (entre otros, el deseo de reconocimiento: *Anerkennen*, de Hegel),[21] *aspiraciones, esperanzas*. Naturalmente, lo porvenir es incierto, probable, mas no seguro. Es la dimensión de no-ser que caracteriza la historia humana, el *plus ultra* de la primera divisa del emperador Carlos V, antes que la cambiara por *non plus ultra*, a consecuencia de la circunnavegación de Magallanes-Elcano, que el emperador patrocinara; la caracteriza quizá hasta el punto de sobredeterminarla en sus momentos culminantes, momentos, en América, como el Descubrimiento, la Conquista, la Independencia. De ahí que no valga la pretensión de su condena (si no me equivoco, Octavio Paz ha condenado las utopías políticas), ni tampoco eximir a las derechas del utopismo, como lo hace Kolakovski:

[20] Mannheim, Karl, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, p. 213.

[21] Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, cap. 4, A. I.

> La derecha no necesita una utopía, al menos en una situación conservadora, pues una característica esencial suya es que afirma el presente (que es un hecho y no una utopía) o que aspira a retornar a una situación que antes fue un hecho real. La derecha aspira a conservar la situación presente y no a cambiarla. No necesita una utopía, sino un engaño.[22]

Si Kolakovski pudiese entrar en diálogo con Mannheim tendría que darle la razón. Al mencionar las *aspiraciones* de la derecha o de una empresa histórica de derecha, como la de Metternich o Reagan, se presupone mantener, prolongar o perpetuar haciéndolo retroceder, en algunos casos, un *statu quo*, a base de aspiraciones, deseos, referencias a una posibilidad, a un futuro próximo o remoto, a un pasado, a un no-ser. ¿No es, entonces, una utopía? No en balde incluye Mannheim la idea conservadora, en el capítulo 4, sección 3 de *Ideología y utopía*, al clasificar las etapas de la mentalidad utópica en los tiempos modernos.

Habrá que tomar esto en cuenta en la investigación de los contenidos ideológicos del código utopista o anticipatorio, en las instancias decisivas de un desarrollo histórico.

Código de lo absoluto

Sea una entidad (Dios, por ejemplo), un acto de fe o dogma personal/colectivo, lo absoluto se postula siempre como un *plenum* total, inmóvil, indiviso, incondicionado, independiente, sin relativismos de ninguna clase. Es como el objeto de la "teología negativa" (famosa otrora): Dios sólo se puede caracterizar negativamente por aquello que no es. De modo que lo absoluto como código del discurso de la historia parece una contradicción en los propios términos, como si quisiera mezclarse el agua con el aceite.

¿Cómo puede darse lo absoluto —cuyo equivalente o *análogon* estaría en el del ser parmenídeo— en el medio histórico (al cual se

[22] Kolakovski, Leszek, *El hombre sin alternativa*, pp. 161-162.

refiere cualquier código o criterio), medio que es lo relativo y cambiante, su negación, por lo tanto? Se da como una aspiración detectada por el código, que acompaña a las vocaciones utópicosalvadoras y ethosimbólicas (*vid. infra*) sobredeterminando, además, su influencia histórica, mediata y/o inmediata, su impacto en el medio.

Se trata pues de un elemento o factor activo por excelencia, funcional, más aún, *activador*: estimula a destinadores y destinatarios, a quienes hacen la historia y a quienes la padecen, incluso a quienes la escriben.

Su inserción o implantación en lo histórico muestra bien a las claras las contradicciones que ponen en movimiento lo colectivo o institucional, así como lo individual o lo azaroso. Se manifestará, verbigracia, en el caso de Colón, bajo el llamado de la "ley de todo o nada" empujando al Almirante por el camino de la desventura, a partir del tercer viaje, por lo que atañe al cumplimiento de las capitulaciones santafesinas.

De ahí que este código de lo absoluto se aproxime más, en sus contenidos, a la combinación de las tendencias autotrascendentes y autoafirmadoras de Koestler,[23] que a la imposible unión sartreana del ser "en sí/ para sí", imposibilidad que marcaría al hombre como una pasión inútil.[24]

Ahora bien, no sólo no lo orilla a la inutilidad, sino que la pasión por lo absoluto de su vocación, de la cual se da fe en las recodificaciones, contribuye al surgimiento y eficacia, o sea a la contrastación, de los códigos restantes, comprobándose los asertos de Kolakovski, íntimamente vinculados a Kant:

> [...] todas las propiedades del Absoluto escapan a los recursos de que dispone el lenguaje humano, acomodado a describir cosas finitas, todo sentido de nuestro saber acerca del Absoluto

[23] Koestler, Arthur, *Jano*, p. 84 y ss.

[24] Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 708 (hay ediciones en español).

> está en su carácter práctico [...] esa obstinada aspiración hacia el monismo, ese tenaz deseo de ordenar el mundo según un principio unitario, esa búsqueda de una palabra mágica capaz de hacer que la realidad se vuelva transparente e inteligible, esa persecución de la piedra filosofal, es más estable que todas las oscilaciones de nuestra evolución espiritual.[25]

Si en reiteradas ocasiones se ha planteado la importancia de la búsqueda de lo absoluto, en todos los órdenes de la vida, y no sólo en la religión o en la metafísica, se tratará, pues, no de elucidar lo absoluto, sino de ver la absolutización práctica de un buen número de actos, planes y formulaciones pertenecientes a los códigos restantes, al salvador, al utopista y al ethosimbólico, particularmente. Algo comparable al uso práctico de las Ideas kantianas de la razón pura.

El absoluto, que aquí sirve para recodificar, no se enfoca como realidad o ente "concreto" (ser supremo), sino como principio máximo o registro discursivo totalizante del curso histórico que todo lo subsume o reduce, consciente o inconscientemente, no importa, pero afectando al conjunto íntegro del discurso y curso de la historia: instituciones y gran personalidad, incluyendo agentes testimoniales y registros o almacenamientos historiográficos.

Quizá pudiera compararse el papel de lo absoluto en el historiarse con el del Primer Motor aristotélico: se absolutizan los ideales (utopistas y de salvación), subordinándolo todo en función de ellos. Quedan pues esos ideales como una especie de Primer Motor despojado de su aplicación cosmológica, para fungir de móvil y motivación históricos.

El código absolutista mostrará la dimensión *trascendente*, en la acepción común de la palabra, la potencia movilizadora de los elementos ethosimbólicos, salvadores y utopistas, abarcando los alcances históricos de una empresa y, desde luego, la entrega total de los promotores, anónimos o individualizados, su capacidad imantadora-edificante, en los hechos de masas.

[25] Kolakovski, Leszek, *op. cit.*, pp. 303, 302.

Hay constancia de esto en los discursos representativos de épocas latinoamericanas; lo absoluto para sus respectivos promotores, protagonistas, actores y, claro, para el curso histórico mismo, se pulsa en:

- el Descubrimiento, que traerá aparejada la nueva *normalidad* (Kuhn) fincada en datos tan dispares como la idea de redondez de la tierra (uno de los móviles de Colón), la creación del primer mercado mundial, las primeras circunnavegaciones, los principios de la acumulación del capital comercial y, desde luego,
- la Conquista española como proceso *sui generis* donde los intentos legitimadores del primer paso en la explotación del mundo por los europeos (Vilar) se manifiestan como una lucha por la justicia, obsesión de Las Casas;
- la Independencia (incluyendo la abolición de la esclavitud) en su enfoque regional, sobre todo, sin limitaciones nacionales, conforme al modelo bolivariano, que vuelve a cobrar vigencia actualmente.

Código vicarial

Recuérdese que /vicarial/ se usa en su acepción etimológica, y no en la del derecho canónico. Quizá sea el código que proporcione una información más copiosa, es decir, el que incorpore mayor número de muestras textuales de un *corpus* específico.

Se comprende por qué. Es el código de la época, de la representatividad histórica, el que correlaciona los significantes con significados objetivos: datación de hechos e instituciones, periodizaciones, cronología, muestrario de cosas, productos, etcétera, en fin, las coordenadas espaciotemporales, las instituciones concretas, referentes mediatos e inmediatos de la significatividad histórica.

A primera vista este código parece claro y transparente. No es así; se requiere de muchos datos comprobatorios para explicar satisfactoriamente (conforme a un caso "vicarial" por excelencia: el doble

principio de modelos tradicionales y alternativos de poder) la multitud de conductas y textos históricos correspondientes; verbigracia:

- las penalidades de Colón por el incumplimiento de las capitulaciones de Santa Fe (y este mismo incumplimiento);
- el apostolado de Las Casas, su campaña contra la encomienda, sin caer en fáciles reducciones al absurdo (Menéndez Pidal), intemperancias ideológicas inauguradas en vida de Las Casas, como no podía ser menos, por un Motolinía, quizá en su célebre carta al emperador Carlos V; sorteando los escollos de los apologistas lascasianos, interesados quizás en poner en la picota a la Corona española;
- el antifederalismo de Bolívar en contradicción aparente con sus ideales anfictiónicos, ambos como signo de los tiempos, perfectamente documentados (sin quitarle un ápice, a dichos ideales, de salvación, utopía y absoluto).

Se ve, desde luego, que se conjuntan todos los códigos para convertir al sujeto individual en sujeto colectivo, es decir, en motor de empresas institucionales,[26] en agente del cambio, tal como se ve en el Descubrimiento, en la Conquista, en la Independencia. Acontecimientos todos ellos donde el "mito-príncipe" es el protagonista, que no en balde "príncipe" significa hombre de principios (buenos o malos, pero de principios) que va conduciendo a los demás, que va a la cabeza.

Y, por cierto, escudriñando en la historia contemporánea universal, se palpa que el moderno príncipe continúa siendo una persona real, un individuo concreto ("príncipe", aquí, *stricto sensu*, es el gobernante). Gramsci afirmaba:

> [...] sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el cual comience a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este

[26] Popper, Karl, *op. cit.*, cap. 4, secciones 31-32.

> organismo ya ha sido dado por el desarrollo histórico y es el partido político: la primera célula en la que se resumen los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a devenir universales y totales.[27]

La historia ha desmentido a Gramsci, para bien o para mal. Seguramente se han presentado "los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a devenir universales y totales". En la lucha por la paz se dan esos gérmenes, en acciones concretas plenamente antibélicas, como las de Contadora, por ejemplo. Pero no se dan esos gérmenes, desgraciadamente, en los partidos políticos; éstos *no* "tienden a devenir universales y totales"; la táctica y la estrategia de esa hipotética "voluntad colectiva" (que en algo recuerda la *volonté générale*, de Rousseau) se decide en privado. Sigue vigente la imagen de la pirámide social con los decisores en el vértice, estereotipo milenario.

El "vicariato" de la vocación americana, como de cualquier otra vocación, su representatividad, tiene pues, límites coyunturales y estructurales. Unas veces crecerán, otras disminuirán, pero no pueden desaparecer.

El *enfant du siècle*, que decían los románticos, el *representative man* de Emerson (originado en el *héroe* de Carlyle), el "gran hombre" de Burckhardt, el antihéroe actual, encarnan el espíritu de una época, hacen la historia, las gestas espirituales o materiales, toman las decisiones que se concretan en el Descubrimiento, la Conquista o la Independencia, en tal o cual revolución, hazaña, obra o evento, seleccionados, aunque sea involuntariamente, de entre un abanico de posibilidades o alternativas, pues no en balde es la política, y con ella la historia, el arte de lo posible.

El código vicarial representa las tendencias preponderantes de una época, de un conglomerado, civilización o cultura, comunidad o clase social. Pero esa representación o intermediación se funda en la misma

[27] Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno*, p. 28.

composición social heterogénea, en las relaciones de poder, de donde nunca pueda ser totalizante o absoluta. De donde también las características de la decisión, del destinador y del destinatario, del curso y del discurso implicados en el vicariato:

> Un prerrequisito esencial para que ocurra una decisión es la existencia de un estado motivante de ambigüedad. Un estado tal puede contener proposiciones cuya verdad sea conocida y otras cuya verdad sea desconocida.[28]

Sólo deciden quienes están en condiciones de hacerlo, y lo hacen por otros, en representación de ellos y para otros. Aquí se alude a las decisiones históricas, como las de los Reyes Católicos al patrocinar los viajes de Colón, las de éste al proyectarlos, etcétera.

Ahora bien, como la sociedad no es un todo homogéneo y uniforme, tienen que particularizarse los decisores y los beneficiarios, los destinadores y destinatarios de la comunicación vocacional de poder, la cual, estructuralmente, es coyuntural, adquiere tales o cuales modalidades únicas e irrepetibles. Tales son las coyunturas, los eventos particulares, las variables que funcionan dentro de los moldes, modelos y ejemplos generales o estructuras.[29]

Aquí se tratará de abrir un panorama de vastas coyunturas de la vocación americana, en donde resaltará siempre la representatividad del "líder", el juego dialéctico entre el individuo y su medio o "totalidad", no el aniquilamiento del individuo o su exaltación, conforme lo piden Hegel o el posmodernismo y el anarquismo individualista, respectivamente.

Karl Mannheim se refiere a ambos. De él procede la cita de Hegel (que no se localiza en la edición Hoffmeister de Félix Meiner en Hamburgo) cuya vigencia, desgraciadamente, salta a la vista en la praxis

[28] White, D. J., *Teoría de la decisión*, p. 13.

[29] Chaunu, Pierre, *Séville et l'Atlantique* (1504-1650), vol. VIII, t. 1: Les structures, y 2.1: *La conjuncture*. *Cf.* Vilar, Pierre, *op. cit.*, pp. 51-105.

de tradición bolchevique (el término *comunista* debe emplearse más selectivamente); no sólo en la militancia política (en la línea política de los partidos "comunistas", estén o no en el poder), sino en su praxis teórica, filosófica. He aquí el significativo párrafo hegeliano, elegido por Mannheim de alguna de las ediciones alemanas de las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 145, adición; se verá que en nombre de las instituciones y de la libertad, se ignora al decisor individual con su equipo de variables:

> Puesto que la fases del sistema ético constituyen la concepción de la libertad, forman la sustancia de la esencia universal de los individuos. En relación con ella, los individuos son meramente accidentes. Si el individuo existe o no, es algo indiferente para el orden ético objetivo, que es inconmovible por sí solo. Constituye el poder por el que se rige la vida de los individuos. Ha sido representado por las naciones como la justicia eterna, o como divinidades absolutas, en contraste con lo cual el afanarse de los individuos es un juego vacío, como el balanceo del mar.[30]

No tiene que recurrirse a la famosa *inversión* de Hegel tan comentada por Althusser. Basta con no caer en ninguna clase de "totalitarismo", o sea, no absolutizar ninguna de las instancias, trátese de instancias distintas, opuestas o antagónicas: decisores particulares/poderes generales; coyuntura/estructura; discontinuo/continuo; innovación/tradición; revolución/evolución; cambio/reproducción; historia/historiografía (curso *real* o "continuo de acción"/discurso verbal).

Se tendrían entonces las mediaciones entre el decisor y la sociedad, determinándose el grado de concordancia o *adaequatio* entre lo subjetivo (*virtus* personal) y lo objetivo (variables históricas susceptibles de cierto control epistémico).

[30] *Apud* Mannheim, Karl, *op. cit.*, p. 346, nota.

Mediante cortes transversales, que dan una época histórica, surgiría la acción de la gran figura recortada contra el fondo social, obteniéndose los elementos de una filosofía de la historia, sus estructuras vocacionales, dirección o tendencias, iluminadas por estos códigos que, gracias al vicarial, tienen su origen en el curso profundo de la historia, como el código ethosimbólico se origina en el curso *individual,* en la psique de los que toman las decisiones (decisores).

Código ethosimbólico

La historia se hace y/o se escribe. Colón y Las Casas la hicieron, tomaron decisiones capitales, pero también la escribieron: intervinieron en el curso histórico para modificarlo y crearon un discurso narrativo. Igual en los casos de Bolívar y otros próceres "epocales", que hacen época, a los cuales se estudiará por separado en esta búsqueda documental destinada a mostrar la posibilidad de una filosofía científica de la historia latinoamericana.

Ahora bien: puede aplicarse el código ethosimbólico tanto a los hacedores como a los narradores de la historia, a los responsables del historiarse y de la historiografía. Porque se trata, según lo indica la etimología griega de *ethos,* del carácter subjetivo, psicológico de los protagonistas de la historia y la historiografía; de sus tendencias más íntimas, aun cuando siempre sean susceptibles de socializarse. Todo lo que está adentro está fuera, dijo Goethe (y viceversa: lo exterior puede interiorizarse).

Este código, eminentemente individualista, puede "documentarse" en *Contra el método,* estimulante manual epistemológico, supuestamente anarquista, de Paul K. Feyerabend.

La recodificación que se intenta de este código discursivo aludirá con frecuencia a valores retóricos, lo cual no debe sorprender a nadie, supuesto que los hechos discursivos, más que los reales, constituyen el referente de estos análisis.

En tal filosofía desemboca lo anterior, en su aplicación detallada. Escapándose, además, del *paragramatismo* inevitable de nuestro análisis, entendido por *paragramatismo,* con Barthes y Kristeva, "las escrituras dobles que contienen un diálogo del texto con otros textos".[31]

Colón, creador involuntario del primer mercado mundial; Colón, el navegante más audaz de la historia; Colón, creador involuntario de la *carrera de Indias*; Colón abanderado de la fe; Colón abanderado de la ciencia (redondez de la tierra). Hay muchos Colones; el que más interesa aquí es el que nunca se menciona: la víctima del poder cuyas manifestaciones feudales (*encomienda* en ciernes) defiende hasta lo último. En efecto, los litigios interminables de la familia Colón por lograr el cumplimiento de las capitulaciones hacen comprender lo difícil que es despedirse de los modelos tradicionales del poder. Si el eje del poder es fundamental, como parece serlo, en una filosofía de la historia latinoamericana (y quizás universal), entonces reviste la máxima importancia el uso histórico del Descubrimiento con el propósito de montar un gigantesco centro de poder en las tierras y mares por descubrir.

La defensa lascasiana de los indios, basada en el derecho natural de la época, tiene el signo opuesto: cuestiona la encomienda que representa el *establishment* feudal, el poder institucional inmediato que rodea a fray Bartolomé. Por eso adquiere su diatriba tintes heroicos, llegando en su lucha contra la violencia a imponer el poder mismo del monarca (verbigracia: *Historia de las Indias* II, 19; III, 5; III, 13; el enfoque rousseauniano, *avant la lettre,* en *De Regia Potestate* [1571], § V, sobre todo; enfoque destacado por los responsables de la edición crítica bilingüe del madrileño Consejo Superior de la Investigación Científica).[32] E inclusive, el plan Cisneros-Las Casas, tan minuciosamente estudiado por Giménez Fernández, al plantearse el problema de una reforma de

[31] Barthes, Roland, *op. cit.*, p. 39.

[32] Pereña, Luciano *et al.*, "Estudio preliminar", en Las Casas, *De Regia Potestate*, p. CXXXI.

las Indias, busca, en sus mejores momentos, lo que hoy se llamaría modelos alternativos, que también aparecen en los experimentos de Cumaná (1521-1522) y de la Vera Paz (1537-1559).

Al fallecer el cardenal Cisneros (1517), no se amilanó Las Casas, redoblando su lucha hasta obtener la Nuevas Leyes de Indias (1542), ejemplo óptimo de preocupación por la justicia, forma de contrapoder.

Una lectura atenta de la vida y la obra de Bolívar, tiene que desechar las interpretaciones habituales que lo convierten en una especie de Napoleón *mantuano* (en la Venezuela de entonces, criollo de elevada alcurnia).

En efecto, puede documentarse perfectamente, en la copiosísima producción del Libertador, una inconformidad de Bolívar con los poderes estatuidos y la búsqueda consecuente de un modelo propio, no sólo nacional, sino regional.

Este será el Bolívar de la filosofía de la historia: si la historia tiene un sentido, entonces tendrá que estarse luchando, muy pronto, por modelos alternativos de poder destinados a configurar su desapairición (la del elemento coactivo), a fin de hacer posible, primero, la supervivencia y, después, la plenitud humana.

Si Colón en la empresa del Descubrimiento representa el apogeo (grandeza y miseria) de un modelo tradicional de poder (capitulaciones de Sante Fe), Las Casas (Conquista) y Bolívar (Independencia) apuntan a modelos alternativos con los cuales debe contarse en los intentos teóricoprácticos de construir una genuina filosofía de la historia latinoamericana, contraria a la maquiavélica atracción del *demonismo del poder* (Ritter);[33] en busca de la paz por la ley; o según lo expresa Raymond Aron: más allá de la política del poder.[34]

Se habrá comprendido, seguramente, que la referencia al "apogeo de un modelo tradicional de poder" en el Almirante, no alude al significado inmediato de dicho aserto, sino a la idea que se formara del

[33] Ritter, Gerhard, *Die Diamonic der Macht*. Munich, 1948, *apud* Alsina, José, "Intro ducción", en Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, pp. 21-22.
[34] Aron, Raymond, *Paz y guerra entre las naciones*, p. 817 y *passim*.

poder transferido por las capitulaciones santafesinas, idea que lo acaba por convertir en víctima del demonismo del poder, de su atracción, por lo menos, maquiavélica, en todos sentidos.

En virtud de esto, ¿Colón resultará un "moderno"? Para una correcta apreciación, tendrá que aplicarse bien el código vicarial a los textos e intertextos correspondientes, incluyendo los santafesinos. Por lo pronto recordemos con O'Gorman "que nunca un hombre es totalmente arcaico, ni totalmente moderno",[35] mientras que tendrá que afirmarse de Las Casas que "es, a un mismo tiempo, prolongación y también presagio".[36]

Ahora bien, pueden representarse los modelos tradicionales de poder (cuya crisis sería la de la época, según nuestra hipótesis) como una línea vertical de comunicación AB que establece una relación desigual y asimétrica entre los destinadores A del poder y los destinatarios B.

Los modelos alternativos de poder tratarían de romper esa desigualdad y asimetría mediante la realimentación (*feedback*) y la permutación de roles entre A y B, fundamentalmente, lo cual se verá a su debido tiempo.

No puede pretenderse que el discurso lascasiano constituya una muestra de modelos alternativos. ¿Cómo sería posible si éstos brillan por su ausencia aun hoy en día?; pese a que dependa de ellos el porvenir del género humano, es decir, el sentido de la historia, la *grandeza histórica* de los "dirigentes", cuyas paradojas, actuales y futuras, habrán de develarse, incluyendo las de esa historia "involuntaria" de la que tanto se ha hablado (en el marxismo, en la escuela de los *Anales*), enunciada con toda claridad por Pierre Vilar:

[35] O'Gorman, Edmundo, "La Apologética Historia, su génesis y elaboración, su estructura y sentido", est. prelim. en fray Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, vol. I, p. LXXVIII.

[36] O'Gorman, Edmundo, "Las Casas y la conquista filosófica de América", en *Fundamentos de la historia de América*, p. 62.

> [...] los grandes rasgos de la evolución humana han dependido sobre todo del *resultado estadístico de los hechos anónimos:* de aquellos cuya repetición determina los movimientos de población. la capacidad de la producción, la aparición de las instituciones, las luchas secretas o violentas entre las clases sociales — *hechos de masas* todos ellos que tienen su *propia dinámica,* de entre los que no se deben eliminar, pero sí resituar, los hechos más clásicamente llamados "históricos": incidentes políticos, guerras, diplomacia, rebeliones, revoluciones.[37]

Se trata de otra cosa: de muestras satisfactorias, convincentes, en el discurso y fuera del discurso, en el curso histórico, de una inconformidad contra los poderes preponderantes, contra la hegemonía del *establishment:* tal será el sentido último de la lucha justiciera de Las Casas. Igual en el caso de procesos justicieros como las revoluciones sociales. No así en casos como el descubrimiento de América, por más que traiga aparejada una revolución tan drástica como es la apertura de un mercado mundial.

[37] Vilar, Pierre, *op. cit.*, pp. 26-27.

CAPÍTULO II
LA VOCACIÓN DEL DESCUBRIMIENTO

> ...hasta entonces nunca se halló ni se leyó en todo el mundo haber alguna gente navegado ni engolfádose tan lejos de tierra, sin la ver por el mar Océano, y así parece que el primero fue Cristóbal Colón que a esto se atreviese, con los que en este viaje le ayudaron.
>
> Las Casas, *Historia. de las Indias*, Lib. I, cap. 35

> Hacía más difícil la aceptación deste negocio lo mucho que Cristóbal Colón, en remuneración de sus trabajos y servicios e industria, pedía, conviene a saber: estado, Almirante, visorey y gobernador perpetuo, etcétera, cosas, que, a la verdad, entonces se juzgaban por muy grandes y soberanas, como lo eran, y hoy por tales se estimarían [...] y al cabo, con todas estas dificultades, se lo dieron, y así lo capituló, como si todo lo que ofrecía y descubrió, según ya dijimos, debajo de su llave en un arca lo tuviera.
>
> Las Casas, *Historia* de *las Indias*, Lib. I, cap. 31

Invención de América

Gracias a los libros de Edmundo O'Gorman sobre la materia, especialmente a *La idea del descubrimiento de América* (1951), estamos en condiciones de afirmar lo siguiente, considerándolo como premisa:

1. [...] "es legítimo afirmar que aunque Colón no entendió haber descubierto América, lo cierto es que eso fue lo que verdaderamente hizo".[1]
2. "Se ha logrado plenamente legitimar la subordinación hermenéutica de los escritos colombinos a la conceptuación del suceso como siendo el 'descubrimiento de América'";[2] para lo cual "es obvio que dicho proceso no se inicia sino hasta el momento en que se tiene conciencia de que las 'Indias' de Colón son 'América', es decir, desde que surge la evidencia de que se trata de una entidad geográfica individualizada y, por lo tanto, distinta y separada del continente asiático".[3]
3. O'Gorman analiza la leyenda del piloto anónimo conforme a la cual "Colón supo de la existencia de unas tierras completamente desconocidas por haberle comunicado la portentosa nueva un piloto que fue arrojado a sus playas [en Porto Santo, cerca de Isla Madera, donde vivió Colón] por una recia tempestad. Tas increíbles penalidades el piloto y unos cuantos marineros pudieron regresar a España. Llegaron, dice nuestro autor (se refiere a fray Bartolomé de las Casas), 'enfermos y destrozados, y Colón, ya por vieja amistad con el piloto, ya por caridad, le dió albergue en su casa. Todos murieron, marineros y piloto, pero éste, agradecido, quiso pagar antes a su benefactor con la noticia de su secreto, comunicándole los pormenores de la ruta'. He aquí pues a Colón dueño ya de la llave maestra que, andando el tiempo, lo convirtió en el descubridor por antonomasia, el 'descubridor de América'. Tal la opinión de cuna indocta, la voz popular y anónima que según el padre Las Casas y tantos otros servía para explicar a las gentes la hazaña colombina".[4]

[1] O'Gorman, Edmundo, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, p. 29.
[2] *Idem*.
[3] *Ibid.*, p. 30.
[4] *Ibid.*, p. 41.

O'Gorman concluye, para cerrar el expediente del piloto anónimo:

> [...] Vemos, pues, que cuanto nos dice la ciencia colombina tradicional de nada sirve para resolver nuestro problema.[5]

4. Esta es una conclusión particular relativa a un hecho determinado de "la ciencia colombina tradicional". Pero es sabido que O'Gorman la generaliza al abarcar el *corpus* entero de dicha ciencia. Y que su cuestionamiento desemboca en la teoría de la invención de América,[6] con la cual tiene que estarse básicamente de acuerdo. De modo que debe resumirse aprovechando un texto del propio O'Gorman. Sin embargo, antes se citarán unos renglones juveniles de Leopoldo Zea (reproducidos en un libro reciente), publicados en la revista *Cuadernos Americanos,* en 1912, que deben considerarse, con su importancia pionera, como un brillante producto de la mentalidad historicista, de la *Geistesgeschichte:*

> América es hija de la Cultura Europea, surge en una de sus grandes crisis. Su descubrimiento no es un simple azar, sino el resultado de una necesidad. Europa necesitaba de América; en la cabeza de todo europeo estaba la Idea de América, la idea de una tierra de promisión [...] América fue la creación ideal de Europa.[7]

Es lo que Alfonso Reyes declaraba en *Última Tule* (1942), con palabras similares, no tan contundentes: "América, solicitada ya por todos los rumbos, comienza [...] antes de ser un hecho comprobado, a ser

[5] *Ibid.*, p. 377.
[6] *Cf.* O'Gorman, Edmundo, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente.*
[7] Zea, Leopoldo, *Filosofía de lo americano,* pp. 39-40.

un presentimiento a la vez cientifico y poético". Este es "el presagio de América": "Antes de dejarse sentir por su presencia, América se dejaba sentir por su ausencia" (*Última Tule*). Pero también está en Reyes la idea germinal de "invención": "América, puede decirse sin violencia, fue querida y descubierta (casi 'inventada') como campo de operaciones para el desborde de los altos ímpetus quiméricos" ("El destino de América", capítulo 21, en *Última Tule*). O bien: "[...] América, antes de ser encontrada por los navegantes, ha sido inventada por los humanistas y los poetas" ("Capricho de América", 1934, en *Última Tule*).

Sólo se requería dar un paso a fin de poner en tela de juicio la tesis del descubrimiento buscándole su anti-tesis que rematara en la síntesis. Casi diez años más tarde dio O'Gorman ese paso con la publicación del grueso volumen sobre *La idea del descubrimiento de América* y, en 1958, con *La invención de América*. Vale la pena citar *in extenso* al propio autor que se sabe resumir tan admirablemente:

> La tesis básica consiste en afirmar que el ente histórico-geográfico llamado América no cobró existencia en el ámbito de la cultura de Occidente como resultado de un "descubrimiento" que hubiere revelado —develado— el ser de ese ente como algo previo, ya hecho y constituido desde siempre y para siempre; en todo tiempo y lugar y para todos. En suma como una esencia. Tal, en efecto, la implicación ontológica de la interpretación de la hazaña colombina de 1492 *sub specie* de "descubrimiento". Propuse en cambio —para sustituir esa manera esencialista de entender la aparición de América— la idea de que el surgimiento de ese ente fue el resultado de un proceso inventivo gestado en el seno de la arcaica y cerrada concepción tripartita del mundo geográfico-histórico, proceso que culminó en la ideación de las nuevas tierras como "cuarta parte" del mundo y que, al poner en crisis de fundamentos aquella antigua manera de entenderlo, la sustituyó, a su vez, por una concepción abierta que abrazó, por lo pronto, a la totalidad del globo terráqueo como domicilio cósmico del

hombre, y en el límite, a todo el universo. Congruente con esa idea, llamé a ese proceso el de la "invención de América".

Al explicitar la conceptuación ontológica de las nuevas tierras como "cuarta parte" del mundo, distinguí las dos modalidades de su ser: la física, en cuanto ente de naturaleza, y la moral, en cuanto ente histórico. A la primera, corresponde la ideación de América como "continente" geográfico; a la segunda, la de "Nuevo Mundo".

Al examinar, en seguida, la estructura constitutiva de esas dos modalidades del ser de América, mostré que, en cuanto "continente", fue concebida como homogénea respecto a los otros continentes o "partes del mundo", o para decirlo en términos de la época, que se trataba de una porción de la naturaleza, constituida y organizada de acuerdo con los cuatro elementos constitutivos de la materia y de los tres reinos de la jerarquía anímica de los entes, según el pensamiento aristotélico-tolomaico-escolástico entonces vigente. Ninguna novedad de esencia significó, pues, la aparición o invención de América: era una provincia —hasta entonces ignota— de la naturaleza creada; pero, eso sí, sólo una provincia más en una serie infinita de otras posibles.

Por lo que toca a la constitución del ser moral de América, es decir, en cuanto fueron concebidas las nuevas tierras como "Nuevo Mundo", la primera circunstancia que se impuso fue la existencia del mundo indígena, que, por su alto desarrollo cultural en algunas regiones, no podía ser ignorada como dato esencial del problema. La respuesta consistió en reconocer esa realidad antropológica pero únicamente dentro de la esfera del acontecer natural, es decir, descontada su significación histórica *sui generis*, por estimarse carente de sentido "verdadero" respecto al acontecer histórico universal —el propio al viejo mundo— y sólo plenariamente encarnado en la cultura cristiana europea. Se trataba, pues, del hombre en estado de naturaleza y de unas sociedades naturales que iban desde la

> barbarie hasta la civilización, pero fuera de la órbita de la historia propiamente dicha. El indígena —pese a sus logros que, en opinión de algunos, cumplían los requisitos aristotélicos de la sociedad civil perfecta— fue conceptuado, en definitiva, como una realidad histórica en estado de mera potencia que debería actualizarse mediante la incorporación del indio a la cultura europea y, en todo caso, al cristianismo.
>
> Soslayada de ese modo la singularidad moral autóctona del continente americano, quedó éste entendido como una ampliación del escenario histórico de la cultura europea, o si se quiere, quedó constituido en la posibilidad de ser una Nueva Europa, y en eso estriba, precisamente, la estructura moral con que fue inventada América y tal, pues, el sentido auténtico y original de la denominación de ese ente como "Nuevo Mundo"; no, por tanto, por que fuera un mundo nuevo, sino por ser una nueva posibilidad del "Viejo Mundo".[8]

En este punto, que es decisivo, la "invención" de O'Gorman no es la de Zea o Reyes. Éstos recalcan el "mensaje" optimista, llamémosle así, implícito en la idea misma de "Nuevo Mundo". Ponen el oído atento a las promisiones que pudiese conllevar, futurizando la realidad americana, o sea, confiriéndole sus expectativas e ideales.

O'Gorman es más riguroso y, que me perdone el maestro, más "positivista": deja que los hechos hablen por sí solos, imponiéndose en toda su crudeza. Se tratará de ensanchar el Viejo Mundo, prolongándolo, extendiéndolo en los actos de conquista, evangelización y colonización, poblamiento y asimilación. El Nuevo Mundo se concebirá para el acrecentamiento de los poderes preestablecidos. Los grandes cuestionadores de esta "herencia colonial", tan admirablemente estudiada por los Stein,[9] se constituirán, a partir de Las Casas, en los abogados de una vocación de América destinada a su transformación histórica.

[8] O'Gorman, Edmundo, *México. El trauma de su historia*, pp. 3-5.
[9] *Cf.* Stein, Stanley J. y Barbara H. Stein, *La herencia colonial de América Latina*.

Américo Vespucio

Para nuestros fines, no hace falta adentrarse en la ciencia colombina; sin embargo, hay que echarle un vistazo al episodio de Américo Vespucio, a fin de ubicar bien la vocación descubridora o mejor, inventora, que inaugura el ser americano, su historia (que no la escriben los vencidos), la búsqueda de su identidad, aunque pueda ser a contracorriente.

El profesor argentino Roberto Levillier se cuenta entre los investigadores que han planteado razonablemente el problema:

> La fama de Vespucio ha ido culminando contra tenaces animosidades extrañas y peligrosas devociones caseras. Es, después de Colón, el más vivo de los grandes muertos a quienes el Nuevo Mundo debe su revelación [...] ¿Qué gestiones hizo?, ¿cómo le llegó la posibilidad de tomar parte en la expedición de 1497?, ¿quién era el capitán mayor? No se sabe más de lo que él dice: que fue a ayudar a descubrir. Iba sin mando, y no dedujo jamás, de sus avanzadas por islas y tierra firme, prioridad alguna sobre Colón, que dirigiendo la expedición de 1498, recalada en Paria, era para siempre el precursor del hemisferio boreal [...] Relató el curso de dicho viaje y sus incidencias, eso es todo. La suposición de Las Casas de que intentó alterar la fecha del mismo para usurpar la prioridad de Colón, es tan absurda como inconsistente [...].[10]

Pero no son los dos primeros viajes castellanos, patrocinados por los Reyes Católicos, los decisivos para "América" y para Vespucio (cuya hermana Simonetta, por cierto, pasó a la posteridad en los retratos de Botticelli y Piero di Cosimo), sino el tercero que da como resultado la carta *Mundus Novus*, de 1503, dirigida a Lorenzo Pedro de Médicis,

[10] Vespucio, Américo, *El Mundo Nuevo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos. Textos en italiano, español e inglés*, pp. 14 y 17.

donde "acrecentaría hasta lo gigantesco la gloria de Colón y formaría la suya [...] Ni Colón, por sus itinerarios septentrionales y su muerte prematura, ni Juan y Sebastián Gaboto, ni Días de Solís, ni Juan de la Cosa, ni Hojeda, Bastidas, ni los Corte Real, ni los Pinzón, ni Lepe, ni Cabral, reducidos todos ellos a exploraciones de islas o trozos de costas en *una* jurisdicción, podían concebir, en 1502, la idea de que las tierras bojadas de este a oeste, de sur a norte y de norte a sur, 50º al norte y 50º al sur del ecuador, constituían una masa continental única, independiente del Asia e ignorada de antiguos y modernos. Vespucio, gracias a la fortuna insólita de haberlo visto casi todo, navegando sucesivamente en las jurisdicciones de Castilla y Portugal, abarcó antes que nadie la unidad del panorama" (Levillier).

Le dice al sobrino de Lorenzo el Magnífico en una carta cuya importancia no disminuiría aunque se pudiese comprobar su falsedad:[11]

> Días pasados muy ampliamente te escribí sobre mi vuelta de aquellos nuevos países, los cuales, con la armada y a expensas y por mandato de este serenísimo rey de Portugal hemos buscado y descubierto; los cuales Nuevo Mundo nos es lícito llamar, porque en tiempo de nuestros mayores de ninguno de aquéllos se tuvo conocimiento, y para todos aquellos que lo oyeran será novísima cosa, ya que esto excede la opinión de nuestros antepasados, puesto que de aquéllos la mayor parte dice que más allá de la línea equinoccial y hacia el mediodía no hay continente, sólo el mar, al cual han llamado Atlántico.[12]

El propio Colón parece haber adivinado que lo favorecía la empresa vespuciana, o le quedaba resignarse a las ironías de la historia, a los ardides de la razón, que diría Hegel. En 1505, un año antes de su muerte, le escribe a su hijo Diego, desde Sevilla, en el momento que la corte

[11] Gerbi, Antonello, *La naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, pp. 61-62.

[12] Vespucio, Américo, *op. cit.*, p. 171.

adonde envía la misiva, le sigue regateando privilegios y mercedes, es decir, lo estipulado en capitulaciones:

> Muy caro fijo: Diego Méndez partió de aquí lunes III d'este mes. Después de partido, fablé con Amérigo Vespuchi, portador d'esta, el cual va allá llamado sobre cosas de nabigación. Él siempre tubo deseu de me hazer plazer, es mucho hombre de bien; la fortuna le ha sido contraria como a otros muchos. Sus trabajos non le han aprovechado tanto como la razón requiere; él va por mío y en mucho deseu de hazer cosa que redonde a mi bien, si a sus manos está [...] Él va determinado de hazer por mí todo lo que a él fuere posible. Ved allá en qué puede aprobechar y trabajad por ello, que él lo hará todo y fablerá y lo porná en obra, y sea todo secretamente, porque non se aya d'él sospecha. Yo, todo lo que se aya pudido dezir que toque a esto, se lo he dicho y enformado de la paga que a mí se ha fecho y se haz [...] Crea su Alteza que sus nabíos fueron en lo mejor de las Indias y más rico.[13]

Ya que se trata de una cita *in extenso* de Colón, cabe la aclaración de Alfonso Reyes (en *Última Tule*), dentro del código ethosimbólico que da acceso a los hábitos personales (biografía) y a la época:

> Colón hablaba y escribía aquel chapurrado de los que, criados en dialecto coloquial y no en lengua escrita, abandonan mozos su pueblo y tienen que habérselas muy pronto en el trato de distintas lenguas para poder ganarse el sustento. Colón practicó, según el caso, el latín comercial o "genovisco", el portugués callejero, el español de mejor cepa, primera lengua moderna en que al cabo empezó a escribir entre confusiones de lusismo.

[13] Colón, Cristóbal, *Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*, p. 328.

Pues bien, a pesar de las dificultades del idioma de Colón (atractivo, eso sí), queda claro su sentimiento de simpatía por el aristócrata comerciante florentino que, por el tiempo en que Colón escribiera recomendándolo, está ya convertido en un navegante y cartógrafo hecho y derecho, habiendo dado ya a conocer su "Mundus Novus".

Es como si presintiera, en plena adversidad, por el grave pecado de sobrevivirse a sí mismo, que nadie, ni Vespucio ni las sutilezas de la historiografía poscolombina podrán arrebatarle la gloria, no de haber tocado por primera vez las futuras tierras americanas, sino de haber establecido firmemente la nueva y duradera ruta trasatlántica. Es la tesis de Chaunu:

> El éxito de Colón navegante es de tal magnitud que establece [...], de modo definitivo desde el segundo viaje, la ruta de ida y, desde el primer viaje, sin posibilidad real de mejoramiento, el camino de regreso.[14]

Esto importa más que el simple hallazgo, implica *la invención de América* conllevando "el universalismo de la cultura de Occidente" (O'Gorman), o sea, la "matriz de una primera economía-mundo".[15] Por lo tanto, Vespucio no podrá eclipsar a Colón, pese a haberle dado su nombre a las tierras "americanas". Ahí radica la importancia de la empresa colombina, más que en los ires y venires en pos del paso a las Indias, muy propios, por lo demás, de la época. Ninguna comedia de las equivocaciones, atribuible permanentemente por los historiadores, bastará para desvirtuar la significación fundamental del Descubrimiento, tan claramente señalada por O'Gorman y Chaunu, en los términos que aquí reaparecerán bajo otra luz.

El nombre de Colón se hizo legendario, sobre todo entre la gente de mar, aun antes de establecerse la *carrera de Indias* (1504), tan

[14] Chaturn, Pierre, *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, vol. VIII, t. 1: *Les structures*, pp. 194-95.

[15] Chatunu, Pierre, *op. cit.*, vol. VIII. t. 2: *La conjoncture*, p. 38, nota.

admirablemente cuantificada e interpretada por Chaunu, a la luz de los archivos de la Casa de Contratación, en Sevilla.

Así pues, los devotos de Colón montaron en santa cólera contra la injusticia de haber bautizado las nuevas tierras con el nombre de Américo Vespucio. Por ejemplo, el primer biógrafo de Colón, el apasionado fray Bartolomé de las Casas que, allá por 1530, ya cincuentón, pone al aristócrata florentino como no digan dueñas.[16] Y eso que nunca llegó a los excesos de pretender la canonización del Almirante, como ocurrirá durante el siglo pasado gracias a los empeños políticos de dos pontífices: Pío IX y León XIII. De cuyos afanes dejaron constancia dos pintorescos ideólogos vaticanenses, León Bloy y el conde Rosselly de Lorges, en sendos volúmenes sobre Colón, muy bien aprovechados por Alejo Carpentier para novelar admirablemente este y otros episodios colombinos.[17]

Se verá que los propios textos del Almirante dan pie para malas interpretaciones, exageradas y diametralmente opuestas: la de los ideólogos pontificios del siglo pasado y la de los detractores de Colón, expresándose entonces, indirectamente, las contradicciones del personaje y las de la época que representa de algún modo. Si no, mal podría tratarse de un personaje y de una élite.

La aplicación de los códigos a los textos colombinos conducirá a los problemas del sentido o finalidad del descubrimiento, no necesariamente idénticos a los propósitos individuales del Descubridor, mostrando la dialéctica articuladora del curso histórico (continuo de acción) y el discurso historiográfico (unidades discretas de pensamiento), en torno del eje que es la toma de decisiones movida por la voluntad de poder; o sea, la codificación del descubrimiento con vistas a la elaboración paralela de una filosofía de la historia latinoamericana.

[16] Casas, Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, vol. II, Lib. I, cap. 138, pp. 36-40.
[17] Carpentier, Alejo, *El arpa y la sombra*.

Cinco códigos en el análisis del discurso histórico

Es imposible que los libros de un *scholar* (Edmundo O'Gorman, en este caso), por eminente que sea, consigan la demolición de una expresión popular, sancionada por los siglos, como ocurre con la idea del descubrimiento de América: De modo que acataremos su uso, así como el de asociarle un beneficiario suyo: Cristóbal Colón, tal como Hegel se vio obligado al uso del término */estética/*, pese a su impropiedad, "no porque el nombre importe poco, sino porque ese término tiene ya carta de ciudadanía en el lenguaje cotidiano" (*Introducción a la estética*, capítulo I, sección primera, III).

Puede partirse del memorable párrafo inicial de Huizinga en sus "estudios sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos":

> Cuando el mundo era medio milenio más joven, tenían todos los sucesos formas externas mucho más pronunciadas que ahora.[18]

La opinión acertadísima del maestro holandés puede hacerse extensiva a los sucesos verbales y, dentro de éstos, los textos colombinos que, sin duda, tienen "formas externas mucho más pronunciadas" que los actuales, pero también, por lo mismo, una carga histórico-semántica de innegable riqueza. La edición definitiva de Consuelo Varela da buena prueba de ello. Los informes actuales, de alcances historiográficos (incluyendo los equivalentes sobre vuelos extraterrestres), dicen menos con mucho mayor número de palabras. Como si Colón se dedicase escrupulosamente a la elaboración de las actas correspondientes a sus propias hazañas, pensamientos y avatares, sin dedicarse en exclusiva a inventariar y escriturar el acta de apropiación de las nuevas

[18] Huizinga, J., *El otoño de la Edad Media*, p. 11.

tierras, aspecto destacado por Noé Jitrik en un análisis reciente del *corpus* colombino sin una previa depuración de éste.[19]

Apegándose al criterio del experto holandés en historia de las mentalidades, en la prosa colombina de hace quinientos años, sería dable encontrar, sin mayores dificultades, la apariencia histórica de ese fenómeno único que es el descubrimiento de América, excepción hecha de los datos y pormenores que constituyen la naturaleza oculta del fenómeno, iluminable si se echa mano de un instrumental metodológico adecuado, revelador de la acción histórica en su profundidad.

Uno de los documentos claves del controvertido genovés es la célebre carta, anunciadora del Descubrimiento, dirigida a don Luis de Santángel, banquero de los Reyes Católicos, o como entonces se decía "escribano de ración", a quien le corresponde juntar la mitad del costo del primer viaje: un millón de maravedíes.

La carta está fechada "en la caravela sobre las islas de Canaria, a XV de Febrero año mil CCCCLXXXXIII". Se imprime en castellano dos meses después, en Barcelona; tuvo nueve ediciones consecutivas en latín, en la versión del clérigo aragonés Leander del Cosco; tres ediciones en italiano, ¡en octava rima!, también en 1493; apareciendo la traducción alemana en 1497, fecha de la segunda edición española hecha en Valladolid.[20]

Existe una carta similar dirigida a Gabriel o Rafael Sánchez, tesorero de Aragón, cuya versión latina ha circulado bastante en ediciones facsimilares.

En fin, de un documento tan famoso, se debe comentar el párrafo final que es todo un tratado, *in nuce,* de la filosofía de la Conquista, marcando, hasta la fecha, el "destino" de Latinoamérica:

> [...] pues nuestro Redemtor dio esta victoria a nuestros illustrísimos Rey e Reina e a sus reinos famosos de tan alta cosa,

[19] Jitrik, Noé, *Los dos ejes de la cruz. La escritura de apropiación en el Diario, El Memorial, las Cartas y el Testamento del enviado real Cristóbal Colón.*
[20] Varela, Consuelo, en Cristóbal Colón, *op. cit.*, p. 139, nota.

> adonde toda la christiandad deve tomar alegría y fazer grandes fiestas y dar gracias solemnes a la Sancta Trinidad con muchas oraciones solemnes, por el tanto enxalçamiento que havrán *en tornándose tantos pueblos a nuestra sancta fe, y después por los bienes temporales* que no solamente a la España, mas a todos los christianos ternán aquí refrigerio y ganancia.[21]

La cristianización o cruzada religiosa, *en tornándose tantos pueblos a nuestra sancta fe,* y la búsqueda del oro y las especias, *los bienes temporales,* encarnan motivaciones concretas de los códigos salvador y vicarial, haciendo éstos un nudo con los restantes códigos. Desatarlo dará como resultado una doble conflictiva: la del medio y la del hombre Colón con su enigmática y contradictoria personalidad tan fascinante como para dar pábulo a las obras de ficción literaria en neogriego (Kazantzaki), alemán (Jacobo Wasserman), francés (Paul Claudel), espaflol (Carpentier, Fernando Benítez), etcétera, y, desde luego, a incontables comentarios publicados, a partir de Las Casas, en casi todas las lenguas.

Alfonso Reyes advierte, en *Última Tule*, que "en torno al recuerdo del Genovés crece una vegetación inculta y profusa. Para llegar hasta Cristóbal Colón hay que abrirse paso por entre malezas".

Mucho se ha insistido que la palabra "oro" es la más repetida por Colón en el Diario del Primer Viaje, obra singularísima hasta por la forma en que nos ha sido transmitida. Veamos esto, antes de advertir la frecuente aproximación, en los textos colombinos, de los opuestos no antagónicos: el afán de bienes terrenales y la idea de salvación. Como quien dice cuerpo y alma, pero ambos fuertemente ideologizados.

Conviene anotar, decíamos, el carácter pionero del Diario del Primer Viaje. Sin antecedentes. No se conserva algo similar de las expediciones antiguas, marítimas o terrestres. No existen diarios de los viajes de Marco Polo (cuyo libro hace figurar en los mapas de la época la Tartaria, China, Japón, éstos bajo los nombres de Catay y Cipango); ni de los de

[21] Colón, Cristóbal, *op. cit.*, p. 146 (cursivas mías).

Heródoto, Plinio, el cartaginés Hannón, o de los mercaderes Solimán, Wulfstan y Other (siglo IX), ni del bereber tangerino Ibn Batuta, que visitara en el siglo XIV Asia y Crimea; mucho menos de los míticos viajes de Teseo o de Ulises, o de las campañas de Alejandro Magno y Gengis Jan que recorrieran buena parte del mundo entonces conocido; ni de los hallazgos de Enrique de Portugal (1415). Tampoco se conoce ningún documento escrito de las incursiones vikingas, chinas o polinesias en lo que serían las tierras americanas. Por eso carecen de peso, aunque sobre todo por no haber establecido una ruta fija de tráfico marítimo, como resultara de los viajes colombinos. No en balde ha escrito Alfonso Reyes:

> La circulación cultural, que en época vetusta, pueda haber existido entre el Océano Pacífico y ciertas zonas americanas —estudiada, entre otros, por Rivet, Imbelloni, Palavecino, Täubner— no afecta para nada la cuestión del descubrimiento.[22]

De modo que en la historia de la historiografía y en la de la literatura, le corresponde a Colón inaugurar el *diario* como género histórico-documental. Esto, desde la perspectiva formal de los estilos, porque también abre caminos atendiendo a la materia o contenido de su Diario, que no es un simple cuaderno de bitácora.

El barón de Humboldt, nada menos, opinaba al efecto que Colón formula ya "todos los problemas hacia los cuales se volvió la actividad científica en la segunda mitad del siglo XV y durante todo el XVI".[23]

Opinión que, a mi juicio, aclara satisfactoriamente Burckhardt:

> De los *descubridores de países remotos,* sólo Colón es grande, pero muy grande, pues entregó su vida y una enorme energía de voluntad a un postulado que le coloca a la altura de los más

[22] Reyes, Alfonso, *Última Tule*, p. 25.

[23] Humboldt, Alejandro de, *Cosmos*. Trad. de B. Giner y José de Fuentes. Madrid, 1874, vol. II, p. 260, *apud* Gerbi, A., *op. cit.*, p. 25.

> grandes filósofos. El haber asegurado la redondez de la tierra constituye una premisa de todo el pensamiento anterior, y todo el pensamiento posterior, en cuanto puesto en libertad por esta premisa, irradia necesariamente de Colón.[24]

Juan Pérez de Tudela, experto en cuestiones colombinas, es citado por Gerbi, al respecto, en el original francés:

> [...] l'aventure indienne, Colomb, une fois de plus, en a été l'inventeur génial, en décrivant le premier, en poète emporté, la beauté ensorcelante et embaumée des Tropiques.[25]

El código vicarial o representativo en los textos colombinos

Ahora bien, tienen razón los comentaristas que subrayan la sed de oro, la codicia, en los textos colombinos, concretamente en el Diario del Primer Viaje. Un literato genial, Carpentier, hace decir a un Colón convicto y confeso en el último día de su vida:

> Llego a indignarme ante mí mismo al ver, por ejemplo, que en día 25 de diciembre, en que hubiese debido meditar franciscanamente acerca del Divino Acontecimiento de la Natividad, estampo cinco veces la palabra ORO, en diez líneas que parecen sacadas de un grimario de alquimista.[26]

Ocurre que esa sed de oro abarca los bienes temporales de que habla la epístola a Santángel. Esta codicia es muy de la época, al igual que el mito de la Especiería, desde que "a finales de la Edad Media, el

[24] Burckhardt, Jacob, *Reflexiones sobre la historia universal*, pp. 248-249.
[25] Tudela, Juan Pérez de, "Visión de la découverte du Nouveau Monde chez les chroniqueurs espagnols", en *La découverte de l'Ambique*. Paris, 1968, p. 275, *apud* Gerbi, *op. cit.*, p. 26, nota 6.
[26] Carpentier, Alejo, *op. cit.*, p. 125.

comercio mediterráneo tuvo un nuevo período de esplendor, gracias a la seguridad de comunicaciones que los mongoles impusieron en toda la extensión de sus inmensos territorios" (confróntese Marco Polo y la obsesión colombina por las tierras del Gran Jan). Así vuelven a circular las monedas de oro —florines, ducados— "mientras que en los *cinco* siglos anteriores todo se pagaba en moneda de plata".[27] Las especias, con su fuerte aroma, sirvieron para contrarrestar, en la mesa, la falta de baño (recuérdese el horror de los conquistadores al hábito indígena de bañarse en las aguas de mares y ríos diariamente). Pero sirvieron, sobre todo, de conservadores, para aplazar la descomposición de los alimentos, haciendo las veces de un refrigerador. Se da pues, toda una cultura de las especias.

Hay grandes libros que explican la codicia del oro, como un elemento de la modernidad, sin pretender justificarla, naturalmente. Tenemos, por ejemplo *Lujo y capitalismo,* de Sombart, y *El capital,* de Marx.

En relación con esto, para abordar el debatido tema de la representatividad histórica de Colón (qué representa mejor: lo medieval o lo moderno, feudalismo o capitalismo; o ambos), deberá repararse en tres citas textuales, dos a pie de página y una, la que más importa, dentro del propio texto de *El capital.* Esta última es de Colón, "en una carta escrita desde Jamaica en 1503", anota Marx refiriéndose nada menos que a la *lettera rarissima,* o sea, a la Relación del cuarto viaje de Colón. Se dan en seguida la traducción del alemán y, para que se compare, el texto colombino en la única transcripción conocida, de Las Casas:

> ¡Cosa maravillosa es el oro! Quien tiene oro es dueño y señor de cuanto apetece. Con oro, hasta se hacen entrar las almas en el paraíso.[28]

[27] Grimberg, Carl, *Historia Universal Daimom. 4. La Edad Media*, pp. 370-371.
[28] Marx, Karl, *El capital*, t. I, vol. I, p. 144.

> El oro es excelentíssimo; del oro se hace tesoro, y con él, quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo, y llega a que echa las ánimas al Paraíso.[29]

La célebre invectiva shakespeareana contra el oro, citada por Marx, proviene del *Timón de Atenas*, acto IV, escena III. Principia preguntando: *What is here?/ /Gold? yellow, glittering, precious gold?* Y termina maldiciéndolo: *damned earth,/ /Thou common whore of mankind, that put'st odds/ Among the rout of nations*. Lo cual traduce Astrana Marín: "fango condenado, puta común de todo el género humano , que siembras la disensión entre la multitud de las naciones".

Está, en *El capital,* la diatriba que Sófocles pone en labios de Creón (*Antígona,* versos 295-301), donde se refiere a la plata (árgyros), el metal precioso que se extraía de las minas próximas a Atenas: "No ha habido para los hombres institución tan fatal como la plata. Corrompe los estados, expulsa a la gente de su morada, seduce y perturba los espíritus virtuosos empujándolos a cometer acciones vergonzosas, enseñándoles villanías y la práctica de todos los actos impíos".

A propósito: en varias regiones americanas fueron las minas de plata, más que las de oro, las que determinaron eso que hoy se llama "la herencia colonial de Latinoamérica".

Marx concluye el apartado, repleto de citas eruditas, con una doble metáfora fustigadora, preñada de conocimientos humanistas, pues dígase lo que se quiera, *El capital* no está escrito para obreros, sino pensando en ellos, que es distinto:

> La sociedad moderna, que ya en sus años de infancia saca a Plutón por los pelos de las entrañas de la tierra, saluda en el áureo Grial la refulgente encarnación de su más genuino principio de vida.[30]

[29] Colón, Cristóbal, *op. cit.*, p. 302.
[30] Marx, Karl, *op. cit.*, p. 145.

Sin darse cuenta, burla burlando, Marx vincula el utilitarismo del metal precioso con los valores metafóricos que remiten a los códigos aquí utilizados, de modo quíntuple, eminentemente simbólico. Dicha *coincidentia oppositorum* desempeña un papel prominente en el epistolario de Colón.

Pocos como Huizinga han descrito el boato y esplendor del tardío Medievo, cuando casi despunta ya el espíritu renacentista. cabalgándose entre modos tributarios, feudales y capitalistas de producción. Lo que Huizinga llama "etiqueta cortesana" puede incluir el lujo de la indumentaria, de los artículos suntuarios, de los palacios, iglesias y mansiones (por ejemplo, las de Jacques Coeur, financiero de la corte borgoñona):

> [...] existe una efectiva relación entre la esfera de ideas de la fe y la de la etiqueta cortesana. No cabe insistir bastante en que aquel aparato de bellas y nobles formas de vida alberga un elemento litúrgico que ha elevado el valor de las mismas a una esfera cuasi-religiosa. Sólo este elemento puede explicar la extraordinaria importancia que no sólo en la última Edad Media se ha concedido siempre a todas las cuestiones de jerarquía y de ceremonial.[31]

Lo cual remite a la noción carismática del soberano como salvador, expuesta, entre otros, por Romano Guardini: el soberano que ejerce virtudes curativas con su sola presencia. Trátase del dorado Grial y el acatamiento que, al través de los mecanismos del inconsciente colectivo, impregna las reacciones multitudinarias con respecto a las grandes personalidades, lo cual es todavía más ostensible en la sociedad de masas. Se rozan los aledaños mentales del modelo tradicional de poder que predomina a lo largo de la historia, a veces de un modo absoluto (en la empresa de Colón); a veces, de manera relativa (empresas lascasiana y bolivariana), es decir, con ribetes de cuestionamientos que

[31] Huizinga, J., *op. cit.*, pp. 60-61.

deben conducir a modelos alternativos de poder, si es que la historia tiene un sentido.

Volviendo a la época y a las conceptuaciones de Huizinga, pueden reforzarse con los estudios iconológicos hechos en historia del arte por Michel Levey, en las Wrightsman Lectures de 1968, en el Metropolitan Museum de Nueva York. Levey ha mostrado[32] hasta qué punto se inspiran en "la corte celestial" las representaciones de las "cortes terrenales", aun cuando puedan apartarse a veces tanto del prototipo como ocurre con *Las meninas*, de Velázquez, que no ostentan de una manera obvia el ideal jerárquico ni el de los fastos divinos.

Si amasar oro remite a detentar instrumentos del poder y la jerarquía, tampoco se trata de la fútil pretensión de deducir la fe o las funciones simbólicas de una supuesta base proporcionada por el oro o el lttio. Ni siquiera de sostener con Sombart[33] que el lujo genera el capitalismo, apoyándose en que las industrias suntuarias resultaron las más susceptibles de organización capitalista. Aun cuando se admitiesen los datos bien seleccionados por Sombart como una comprobación empírica de su tesis, se le olvida al maestro alemán, discípulo de Simmel y colega de Max Weber, que una golondrina no hace verano, según decían los escritores del Siglo de Oro. En efecto, se recuerda, como ya lo sabía el Marx de los *Grundrisse*, que se presentan demasiadas dificultades en la determinación del concepto del capital.[34] No es tan simple como para reducir su origen al lujo.

Los códigos restantes en los textos colombinos

Igual ocurre con la fe o los ideales de salvación que Colón, como último de los cruzados, va proclamando estentóreamente. Ni el oro ni la fe se someten uno al otro incondicionalmente. Combina el propósito de

[32] Levey, Michel, *Painting at court*.

[33] Sombart, Werner, *Lujo y capitalismo*.

[34] Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, vol. I, p. 476.

propagar la fe, en las tierras por descubrir, con la obsesión enfermiza del rescate de los Santos Lugares, o inclusive con el hallazgo del Paraíso Terrenal, en su tercer viaje.

No desvaría el Almirante en esto del Paraíso; por más que muchos autores, Humboldt, entre otros, nada menos, así lo crean. Los delirios paradisíacos de los dos últimos viajes tienen su explicación, aunque, a primera vista, puedan parecer insensatos. Viendo más a fondo, se percibirían, con bastante claridad, los códigos salvador, vicarial, utopista, ethosimbólico, de las estructuras semiocomunicacionales, vocativas, del discurso. Léase si no la Relación del Tercer Viaje (1498):

> Grandes indicios son estos del Paraíso Terrenal, porq'el sitio es conforme a la opinión d'estos sanctos e sacros theólogos. Y asimismo las señales son muy conformes, que yo jamás leí ni oí que tanta cantidad de agua dulce fuese así adentro e vezina con la salada; y en ello ayuda asimismo la suavíssima temperancia. Y si allí del Paraíso no sale, parece aún mayor maravilla, porque no creo que se sepa en el mundo de río tan grande y tan fondo.[35]

Ante las bocas del Orinoco, Colón cree haber llegado al Oriente. El enorme caudal de agua dulce en pleno mar no lo conduce a buscar dónde se encuentra. Más que los datos de los sentidos, le interesan las evocaciones de sus lecturas. Recuerda que "Sant Isidro y Beda y Strabo y el Maestro de la *Historia Scol*ástica y Sant Ambrosio y Scoto y todos los sacros theólogos conciertan qu'el Paraíso Terrenal es en el Oriente".[36] Y que la "Sacra Escriptura testifica" (Colón se refiere a *Génesis* 2, 10-14) que del árbol de la vida, que está en el Paraíso, "sale una fuente de donde resultan en este mundo cuatro ríos principales": el Nilo, el Tigris. el Éufrates y el Ganges, en cuyas cercanías cree encontrarse, a juzgar por el volumen de agua dulce.

[35] Colón. Cristóbal, *op. cit.*, p. 218.
[36] *Ibid.*, p. 217.

La advertencia de Alfonso Reyes es categórica: "no es extraño que, en su espíritu, las visiones fabulosas ocupen muchas veces el lugar de las realidades",[37] considerando a Colón representativo de la época (código vicarial) en su fe y sus mitologías redentoras (código salvador, ethosimbólico, utopista, código de lo absoluto), en la supeditación del deseo de oro (muy de la época) a la conquista del Santo Sepulcro de manos de los infieles, una vez que dé con los fabulosos tesoros del Oriente que servirían para financiar la última de las Cruzadas. Así ha ido cavilando el Almirante: código ethosimbólico para el análisis correspondiente.

Colón, al igual que los Reyes Católicos, tiene el oído presto al llamado de la época para que, a su turno, pueda convocar a la nueva cruzada. Esto no lo comprenden Humboldt y quienes interpretan las visiones del Almirante como signos de enajenación mental. A Las Casas y Simón Bolívar —prototipos siempre— tuvo que pasarles algo parecido, pero por otras causas.

La perspicacia de Reyes fue mayor al discernir en esas ideas de Colón no sólo las influencias sacras sino las profanas, concretamente las de Aliaco, según se nombra al francés Pierre d'Ally (1350-1420), autor del *Imago mundi*, "suma autoridad de Colón", que se regodea en la existencia de "los hiperbóreos casi inmortales, de que algunos suelen suicidarse hartos ya de felicidad y de vida; así como cree en los Pigmeos gigantescos, y en los Macrobios con cuerpos de León y garras de águila. Según él, hay los que comen peces crudos y sólo beben agua de mar, y hay los que aúllan como perros en vez de articular palabras; hay Cíclopes, hay Amazonas; hay los que tienen un solo pie que, cuando se acuestan, les sirve de sombrilla; hay hombres acéfalos y otros con los ojos en la nuca; y hay los dulces ribereños del Ganges que mueren al más leve olor repugnante y se nutren con el aroma de las frutas".[38]

[37] Reyes, Alfonso, *op. cit.*, p. 62.
[38] *Ibid.*, p. 61-62.

Aun los humanistas comparten esta imaginería, por pueril que hoy resulte. Y los humanistas son entonces los abanderados del progreso. El propio Reyes menciona que para Pedro Mártir el grupo de las islas Caribes es la tierra de los Polifemos y Lestrigones, de que puede saberse por la *Odisea*. Lo cual se debe a que en la mentalidad de la época no hay una línea divisoria tajante y categórica entre los acervos mitológicos grecorromanos, el Medievo, los libros de caballería, las tendencias esotéricas u ocultistas de un lado, y las científicas, del otro; la tradición y la innovación, como quien dice.

Para darse cuenta de esto (y de que siguen faltándonos las investigaciones correspondientes acerca de Colón: el problema real de sus ideas criptojudías o *marranas* —código ethosimbólico— , y no el falso problema de su cuna de nacimiento), no se requiere llegar a los libros famosos de Frances A. Yates; basta con *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* (1926), de Cassirer.

En este último se lee:

> La esfera de pensamiento de la astrología, que se nutre de fuentes paganas y arábigas, influye en la vida renacentista con fuerza análoga a la del pensamiento cristiano.[39]

Bien se sabe que Colón era un "devoto estrellero", según lo dice Consuelo Varela en el prólogo de la edición colombina más autorizada. Sabemos que el día domingo "no se acuerda del Señor, sino del Sol, de acuerdo con viejísimas concepciones astrológicas". También que tuvo para él una importancia cabalística el número siete: tiene veintiocho años (7 x 4) en el momento de ofrecer sus servicios; trabaja catorce años (7 x 2) para el rey de Portugal y siete en la corte española antes de la expedición. Descubre la isla Española a los cuarenta y nueve años, prometiendo a los reyes que "en otro septenio les entregaría oro a raudales para ganar Jerusalén [...] Hay que observar que también los milagros y apariciones se producen de 7 en 7 años: Navidad de 1492 y

[39] Cassirer, Ernst, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, p. 131.

Navidad de 1499 [...] cuando se repasa el *Diario*, el propio Colón, sus hijos o Las Casas tienen miedo de que este influjo astrológico quede demasiado en evidencia [....]".[40]

Dentro de este orden de cosas se encontraría la comentada firma esotérica u ocultista, la pirámide de letras que Colón utiliza unas cuarenta y cinco veces. Agrega en ocasiones dos palabras: el *Almirante*, así como *Virrey* un par de veces.

Los herederos no atendieron a sus recomendaciones de continuar con esa firma o monograma, con lo cual se perdió su significado que puede ser múltiple, dentro del código ethosimbólico.

Dice por ejemplo Morison: "invirtiendo o leyendo de atrás para adelante o de alguna otra manera singular, puede servir para expresar lo que uno desee. Thacher da ocho explicaciones posibles de las iniciales. La tercera línea es probable que sea una invocación a [...] Cristo, María y José, habiendo confundido Colón la 'Y griega' con la I griega con que comienza el nombre de Nuestro Señor y de San José. Las primeras cuatro letras se prestan a infinitas combinaciones, de las cuales la más simple y razonable es *Servus Sum Altissimi Salvatoris* (Servidor soy del Altísimo Salvador). La línea final, *Xristo Ferens*, es simplemente una forma grecolatina de su nombre", no representa pues la incógnita insoluble de las anteriores líneas cuyo secreto se llevó Colón a la tumba.[41]

Se transcribe el monograma muy representativo de la época, junto con las otras "imaginerías" que contribuyen a insertar a Colón en su marco histórico y en el de sus tendencias individuales que resalta el código ethosimbólico:

.S.
.S.A.S.
X M Y
:Xpo FERENS.//

[40] Varela, Consuelo, "Prólogo", en Cristóbal Colón, *op. cit.*, p. XVIII.
[41] Morison, Samuel Eliot, *El Almirame de la Mar Océano. Vida de Cristóbal Colón*, p. 437.

Así pues, si a lo largo del *corpus* colombino abundan las imágenes fideístas (fe religiosa) que "materializan" o concretan los códigos salvador, utopista, de lo absoluto, no ocurre menos con los códigos vicarial y ethosimbólico, los cuales incluyen, entre otros, los ejemplos astrológicos y los mitológicos: la realidad ideologizada, la realidad sometida a los cálculos milenaristas, a la carga tradicional mítica o al influjo caballeresco.

De tal suerte, el *Diario* menciona, el 6 y el 13 de enero de 1493, "una isla adonde no avía sino solas mujeres", y el 9 de enero, "cuando el Almirante iva al río del oro, dixo que vido tres serenas [sirenas] que salieron bien alto de la mar, pero no eran tan hermosas como las pintan, que en alguna manera tenían forma de hombre en la cara; dixo que otras vezes vido algunas en Guinea en la Costa Manegueta".

Los expertos aseguran que el Almirante desconocía "la formulación clásica del mito que hizo Heródoto", siendo entonces su fuente la versión de Marco Polo en sus *Viajes*, al describir las islas Varón y Mujer, así como las costumbres de sus habitantes.[42]

La utilidad concreta de este modo de fabulación o "ficcionalización", según la llama Beatriz Pastor, es destacada así por esta autora:

> Las amazonas interesaban en la medida en que su presencia se asociaba de forma constante, desde la Edad Media, con grandes cantidades de oro, plata y piedras preciosas.[43]

Con respecto a los cálculos milenaristas, hay un largo párrafo de la carta a los Reyes (1501), escrita en Cádiz o Sevilla, donde se prevé "la fin d'este mundo" apoyándose en el testimonio de los profetas y evangelistas, en "Santo Agostín", en "sacros theólogos" como "el cardenal Pedro de Aliaco".

Por cierto que el final de la misma epístola es muy revelador del *profetismo* que en combinación con las ideas milenaristas redondea

[42] Pastor, Beatriz, *Discurso narrativo de la conquista de América*, p. 346.
[43] *Ibid.*, p. 348.

la *virtus* (sujeta al código ethosimbólico) peculiar del genovés, sus obsesiones y obcecaciones, también perfectamente representativas. Dice ese final: "El abad Joachin Calabrés diso que había de salir de España quien havía de redificar la casa del monte Sión", es decir, la Iglesia. Referencia al abad Joaquín de Fiore, reiterada en la Relación del Cuarto Viaje (1503).

Al final del Canto XII del "Paraíso", Dante había colocado a este Calabrés en el Cuarto Cielo, el del sol, nada menos que junto a san Buenaventura, el cual les indica al poeta y a Beatriz: *Rabano è qui, e lucemi da lato// Il calabrese abate Giovacchino,// Di spirito profetico dotato.*

Colón empalma con una gran tradición religiosa, al vincularse con las concepciones joaquinitas del reino milenario del "más grande profeta del Espíritu Santo", Gioacchino de Fiore (siglo XII), sobreviviente ideológico, sin duda, a "las condenas de 1215 y 1255 contra algunas de sus doctrinas".[44]

A propósito de tales concepciones, según Phelan (*El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*), reaparecen en América y duran hasta el siglo XVII.

El navegante genovés se siente elegido, y no sólo por las profecías de Joaquín de Fiore. En cumplimiento de los dictados de su conciencia o, mejor, del inconsciente, en busca de la legitimación, que eso es lo abarcado por los códigos comunicacionales de la vocación ethosimbólica, el navegante invoca también profetas del Antiguo Testamento, en la Relación del Tercer Viaje (1498) por ejemplo, lo cual hace comentar a Consuelo Varela:

> Es evidente que Isaías no habla para nada de estas tierras, aunque se pueden interpretar así algunos versículos (IV, 5; LX, 9 y LXV, 17). Las Casas (I. 127) advierte que, dado que Isaías era un profeta, podía haber predicho el descubrimiento.[45]

[44] Papini, Giovanni, *Dante vivo*, p. 330.
[45] *Apud* Colón, Cristóbal, *op. cit.*, p. 205, nota 4.

En la carta a los Reyes (1501), que concluye invocando a Joaquín de Fiore, aparece el profetismo aun con mayor énfasis: "Ya dise que para la hesecuçión de la inpresa de las Indias no me aprovechó rasón ni matemática ni mapamundos; llenamente se cunplió lo que diso Isaías".[46]

Colón el iluminado, predestinado, el visionario, pertenece a una época de transición, plena de contradicciones que sobredeterminan (en la acepción althusseriana) el pensamiento y la acción del Almirante. Hijo de su tiempo, en todo y por todo, debido a lo cual lo define (código ethosimbólico) a las mil maravillas la ideología caballeresca, presente dondequiera, a lo largo y lo ancho del protorrenacimiento, y no sólo de ese otoño de la Edad Media, para decirlo con el título del libro famoso donde se le dedican cuatro capítulos al tema, factor de máxima importancia en la configuración de la "espiritualidad" propia de la época de las Cruzadas.

Los textos hablan por sí solos. Primero el *corpus* colombino, sobre todo en los años de la desventura del Almirante cuando ve desmoronarse sus sueños de grandeza, exclamando, en la carta de 1500 al ama del príncipe don Juan: "Mill combates me a dado [el mundo] y a todos resistí fasta agora, que no me aprovechó armas ni avisos. Con crueldad me tiene echado al fondo". Como a Luzbel, lo han lanzado hasta las simas, siendo que antes estaba en la cima.

De ahí que le advierta al Ama:

> Yo devo de serjuzgado como capitán que de tanto tiempo fasta hoy trae las armas a cuestas, sin las dexar una ora, y de cavalleros de conquistas y del uso y no de letras, salvo si fuesen griegos o de romanos o de otros modernos, de que ay tantos y tan nobles en España. O de otra guisa rescibo grande agravio, porque en las Indias no ay pueblo ni asiento.[47]

[46] Colón, Cristóbal, *op. cit.*, p. 255.
[47] *Ibid.*, p. 249.

En esta requisitoria tan enrevesada lo único claro es la invocación a velar las armas en vigilia permanente ("fasta hoy trae las armas a cuestas") y a ser juzgado por sus iguales, los "cavalleros de conquistas", que abundan en la península, y no por supuestos letrados en esas Indias incivilizadas, despobladas.

Que Colón recurra a desplantes quijotescos ("Quijote del Océano", lo apodó el novelista Wasserman), propios de la caballería andante, ni es signo de locura ni es un hecho gratuito, sobre todo en la tierra de Cervantes cuya obra maestra presupone la glorificación (o, mejor, la grandeza y la miseria) de los ideales caballerescos.

En los textos contemporáneos, y en muchos de la primera mitad del siglo XVI, se deja sentir la importancia del discurso ideológico caballeresco.

¿Qué de extraño entonces que un cuidadoso escrutinio practicado en la biblioteca de Isabel la Católica arrojase "una reserva suficiente de libros de caballería"?[48]

Hay párrafos muy reveladores en los historiadores y cronistas de Indias:

> Y otro día por la mañana llegamos a la calzada ancha y vamos camino de Estapalapa. Y desde que vimos tantas ciudades y villas pobladas en el agua, y en tierra firme otras grandes poblazones, y aquella calzada tan derecha y por nivel cómo iba a México, nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de *Amadís*, por las grandes torres y *cúes* y edificios que tenían dentro en el agua, y todos de calicanto [...].[49]

[48] Sánchez Cantón, Francisco Javier, *Libros, tapices y cuadros qne coleccionó Isabel la Católica*, Madrid, 1950, *apud* Menéndez Pidal, Ramón, *Historia de España*, t. XVII, vol. I, p. 18.

[49] Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 171.

Conmueve esta primera visión de Anáhuac, de lo que fue la Venecia mexicana. Mas lo que interesa es destacar la comparación de las maravillas que están descubriendo los españoles con "las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de *Amadís*".

En Fernández de Oviedo aparece también el discurso caballeresco; por ejemplo, en su traducción (1519) de la novela de caballería *Claribalte,* y en la misma *Historia general y natural de las Indias,* parte I, Libro XIX, capítulo 5, al burlarse de la empresa lascasiana en Cumaná, "cuando llegó [el clérigo Las Casas] con aquellos sus labradores, nuevos caballeros de espuelas doradas que él quería hacer [...] muy llenos de esperanza de la caballeria nueva que les avía prometido".

No en balde, comenta Antonello Gerbi, "Las Casas figura como una especie de don Quijote *avant la lettre,* sin el candor generoso del cervantino".[50]

La comparación no es gratuita; recuerda que deben prolongarse los ideales caballerescos hasta los años de 1605 y 1615, fechas de la publicación del *Quijote* (primera y segunda partes). O sea: que no es tan simple e instantáneo el eclipse de la sociedad feudal y sus códigos vocacionales; que hasta principios del siglo XVII, en vísperas de la "modernidad" cartesiana, los símbolos de la caballería andante poseen, en su ocaso, mayor riqueza y poderío que en su apogeo; si no, no se hubiera dado entonces la obra maestra del género y, a la vez, su despedida. Paradojas de la sociología de la cultura que chocan con las supuestas explicaciones aún en circulación. Nada menos, verbigracia, que las de Denis de Rougemont y Menéndez Pelayo.

Aquél afirma categóricamente, glosando a Huizinga: "la invención de la artillería da el golpe de gracia a la caballería".[51] Pero ya en tiempos de Fernández de Oviedo, no se diga después, sólo se empleaban en las luchas cuerpo a cuerpo las armas antiguas: dagas, lanzas, espadones, etcétera. Y, sin embargo, subsiste el espíritu caballeresco hasta el grado de motivar el más genial de sus productos. De modo que

[50] Gerbi, Antonello, *op. cit.*, p. 420.

[51] Rougemont, Denis de, *Amor y Occidente*, p. 249.

también se equivoca don Marcelino al pontificar: "Duraban todavía en el siglo XVI las costumbres y prácticas caballerescas, pero duraban como formas convencionales y vacías de contenido. [...] La supervivencia del mundo caballeresco era de todo punto ficticia",[52] en lo cual tiene razón, sin darse cuenta. Expliquemos.

Las comparaciones de Bernal Díaz, así como el *Quijote,* son ficciones, figuraciones, si se quiere, pero de ningún modo "formas convencionales y vacías de contenido". Claro que es *sui generis* el fenómeno de su prolongación en el tiempo, pero es supervivencia, en cualquier forma, y no de poca monta, al igual que las fabulaciones mitológicas y bíblicas, según se ha visto.

Huizinga lo sospechó, con su perspicacia acostumbrada:

> [...] pudiera ser que el ideal caballeresco — tan artificioso como era y tan desgastado como estaba— haya ejercido siempre sobre la lústoria puramente política de la última Edad Media una influencia más poderosa de lo que nos figuramos generalmente.[53]

El humanista holandés se quedó corto; la influencia mencionada rebasa "la historia puramente política" abarcando la historia entera de las mentalidades y, desde luego, todo el siglo XVI.

¿Por qué debía ocurrir esto precisamente cuando la historia se apoderaba, por primera vez, de un océano (el Atlántico), apareciendo modelos nuevos de hegemonía política e ideológica?

Después de la resistencia inicial de los que no querían dar crédito, causó un impacto insólito esta "construcción del Atlántico transversal español e hispanoamericano [...], prolongación lógica de la obra

[52] Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Origenes de la novela*. Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 1905. t. I, p. CCXCII, *apud* Rodríguez Prampolini, Ida, *Amadises de América. La hazaña de Indias como empresa caballeresca*, p. 28.

[53] Huizinga, J., *op. cit.*, p. 131.

africana de Portugal",[54] por lo que atañe a continuidad de empresa marítima, no en lo que se refiere a los contenidos civilizadores.

Es bien conocido el párrafo, hiperbólico, de López de Gómara, en la dedicatoria a Carlos I de su *Historia general de las Indias* (1552):

> Muy soberano Señor: La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias; y así las llaman Mundo Nuevo. Y no tanto le dicen nuevo por ser nuevamente hallado, cuanto por ser grandísimo y casi tan grande como el viejo, que contiene Europa, África y Asia. También se puede llamar nuevo por ser todas sus cosas diferentísimas de las del nuestro.

Cabe subrayar el estilo de cuento maravilloso, emparentado con el de las novelas de caballería, hasta llegar al *Quijote*.

En el milanés Pedro Mártir de Anglería, protonotario apostólico, encuéntrase también el asombro, la sensación del caballero andante, pero más en lo que atañe al tráfago civilizatorio promovido por el Descubrimiento:

> [...] y así no es ya inferior el concurso de flotas que cruzan yendo al nuevo orbe y viniendo de él que el de mercaderes de las fronteras de Italia que acuden a las ferias de Lyon o de las de Francia y Alemania a los mercados belgas de Amberes.[55]

El valioso testimonio del humanista italiano posee múltiples sentidos:

- el del asombro ante lo portentoso, ingrediente obligado de los ideales caballerescos, sobre todo en literatura;

[54] Chaunu, Pierre, *op. cit.*, vol. VIII, t. I, p. 86.

[55] Mártir de Anglería, Pedro, *Décadas del Nuevo Mundo*, vol. II, p. 717. (Trátase de la Octava Década, dedicada al papa Clemente VII.)

- el sentido moderno del Descubrimiento, especie de Jano bifronte que ve hacia atrás y hacia adelante, sentido subrayado par Alfonso Reyes (que ve también su opuesto, ya que Colón es hombre de contradicciones) y por Gerbi, entre otros. Reyes asienta que llegan a Colón los testimonios de los viajeros, mercaderes, aventureros que desean el medro y no la gloria, mientras que Colón está "animado ya por el espíritu humanístico del Mediterráneo, por el ansia de descubrir y de propagar lo que se descubre; de fundar en el descubrimiento geográfico, no sólo un posible medro privado, sino un ensanche de las generales relaciones humanas".[56]

Son palabras coincidentes con las de Gerbi:

> Para Iglesia, Colón es sólo un "hombre de negocios" genovés con un barniz de misticismo castellano. De manera extraña, se le escapa precisamente la novedad histórica de Colón, su empecinamiento de explorador, el anhelo de grandeza y de descubrimiento que lo hacen típicamente moderno, y muy distinto, en el pensamiento y en la acción, y en los resultados, de tantos otros mercaderes y místicos medievales.[57]

Estos afanes tan elevados caen bajo los códigos ethosimbólico y vicarial y mal se compadecen con las ambiciones del metal dorado. Y peor aún, cuando ya no se trata de la gloria individual (exaltada en el humanismo renacentista por Burckhardt), sino de los códigos salvadores, utopistas y de lo absoluto, todos códigos referentes a lo colectivo.

Ya que vuelven ambiciones tan mezquinas —plenamente vicariales, por lo demás— , aprovechemos la obra de Pedro Mártir para recordar su engolosinamiento ante las riquezas del Nuevo Mundo: la descripción de tesoros en la Quinta Década, Libro X; en la Cuarta

[56] Reyes, Alfonso, *op. cit.*, pp. 59-60.
[57] Gerbi, Antonello, *op. cit.*, p. 26, nota 5.

Década, Libro IX, se hace lenguas del tesoro enviado al monarca por Cortés; en el Libro VIII reaparece la imaginería mitologizante —que se ha señalado en Colón— y escribe sobre el árbol del oro en la isla Española.

El metal dorado es un símbolo de poder, del más tradicional de los poderes, disputado por Colón y familiares al monarca; voluntad de poder que hace decir de Cortés a Pedro Mártir: "hombre de carácter altivo siempre deseó verse condecorado con nuevas prerrogativas".

Es lo que ocurre con los ideales caballerescos, que tuvo Colón y que hasta alentaron a los conquistadores: son prerrogativas, constituyen una cuestión de prestigio. Por eso se sobreviven a sí mismos en pleno Renacimiento, influyendo en lo real bajo formas diversas de lo ideológico.

Valen aquí los conceptos del antropólogo Mario Erdheim:

> [...] en la esfera social el prestigio regula el poder dando la legitimación para ejercerlo [...] consideramos aquí el prestigio, la guerra y el poder como tres máquinas transformadoras de la ideología en realidad social. El prestigio representa más las fuerzas persuasivas de la ideología; mientras que en la guerra y el poder aparecen los factores represivos y violentos de ella.[58]

La caballería otorga prestigio, entre otras cosas; parte del drama quijotesco es fracasar en la búsqueda delirante de ese prestigio, amañado, ¿por qué no?, de poder. Es también el drama de Colón volviendo encadenado a España, o peregrinando tras los monarcas para no perder sus privilegios, a fin de morir como caballero, que es todo lo que pide (recuérdese su carta al Ama: *supra,* nota 47).

En este punto, más, mucho más hubiera podido ocurrírsele a Huizinga, en vez de "descalificar" la visión caballeresca de los historiadores que consulta para su maravilloso *Otoño de la Edad Media:* los fieles testigos de la historia son los heraldos y los reyes de armas, según

[58] Erdheim, Mario, "Transformaciones de la ideología mexica en realidad social", en *Economía política e ideología en el México prehispánico*, pp. 197-198.

Froissart (descubierto por Huizinga como fuente primaria principal); "ellos son los entendidos en cuestiones de honor y el honor es el motivo de que se escriba la historia. Los estatutos del Toisón de Oro ordenaban que se consignasen los hechos de armas caballerescos. Lefébvre de Saint-Remy, llamado *Toison d'Or,* o el heraldo Berry, pueden ser llamados los prototipos del historiador-rey de armas".[59]

Huizinga no pudo ver, en este enfoque, las cuestiones subyacentes de poder tras de las costumbres engalanadas y el artificio retórico de las cuestiones de honor propias de la caballería.

Aquí hay un complejo de poder unidireccional, vertical, personalizado, donde se incluyen elementos disímbolos, en apariencia:

- la caballería, su prestigio y privilegios, codificados en las capitulaciones de Santa Fe, contra lo que a primera vista pudiera parecer (véanse las capitulaciones en el Apéndice a este capítulo);
- el hecho del Descubrimiento y su efecto más relevante que es crear el primer modelo de economía mundial;
- las contradicciones y penalidades colombinas que constituyen un claro indicio de los conflictos de la época y de los dramas del poder.

El poder y la gloria

No es tan fácil descubrir entre los esplendores de las fachadas platerescas, ejemplo máximo de cortesanía, el indicio de la situación efectiva que una pareja de historiadores angloamericanos expone en toda su crudeza:

> En 1492 España era una dependencia de Europa que exportaba vino, lana, mineral de hierro y otros productos primarios.[60]

[59] Huizinga, J., *op. cit.*, p. 93.
[60] Stein, Stanley J. y Barbara H. Stein, *op. cit.*, p. 18.

De modo similar, tiene que parecer forzada, si no es que disparatada, la pretensión de unir de alguna manera los innegables sentimientos caballerescos del Almirante con las capitulaciones en su favor dadas en la villa de Santa Fe de la vega de Granada por los Señores Reyes Católicos. Se trataría de cosas muy diferentes, a primera vista. Como el poder terrenal y la gloria celestial, cuya diferencia impondría la necesidad del apotegma evangélico: dad al césar lo que es del césar y a Dios lo que es de Dios.

Ahora bien, este es un problema real; no se trata de borrar distancias, tampoco de levantar barreras infranqueables. Lo hemos venido ventilando al asistir a los procesos de transformación de la ideología en realidad social y viceversa. Que es algo parecido a la búsqueda de las equivalencias y correspondencias entre las cortes celestial y terrenales que hace Levey en *Painting at court* (ver *supra* nota 32), a nivel de los iconogramas de algunas etapas de la pintura occidental.

Es lo que hace la buena historia de las ideas religiosas, la sociología de las religiones y, por extensión, cualquier enfoque de realidad/idealidad, entendiendo por esta última la *Weltanschauung* o cosmovisión: costumbres, ideas, sentimientos.

Nada extraño resulta que el criterio científico para enfocar acertadamente esta problemática, se haya dado hace veintiséis siglos. En las Sátiras de Jenófanes de Colofón se concibe la idealidad religiosa en función de lo real; así en el fragmento 15:

> Si bueyes, caballos y leones tuvieran manos como los hombres, //si pudieran pintar como éstos y crear obras de arte, // pintarían los caballos dioses caballunos, bovinos los bueyes, y según la propia apariencia formarían las figuras de sus dioses.[61]

¿Qué de extraño entonces que podamos unir las capitulaciones que firmaran los Reyes Católicos y Colón con los ideales caballerescos, utópicos, mesiánicos, mitológico-bíblicos? No se trata de establecer una

[61] Nestle, Wilhelm, *Historia del espíritu griego*, p. 18.

relación lineal, determinista, de causa-efecto, sino de integrar las estructuras o códigos ordenadores:

1. del discurso colombino (significante/significado verbal);
2. de sus referentes históricos, decisionales, bajo la modalidad de una comunicación de nexo asimétrico, unidireccional, en consecuencia, de arriba a abajo, entre los hombres del poder y los súbditos; inclusive —en un caso individual, como el de Colón— la tensión esencial entre los poderes terrenales y la gloria ultraterrena, aludida ya por Gerbi al mencionar el *glissement* del Almirante "entre el más allá geográfico y el más allá metafisico".[62] Mal interpretados —*glissement*, tensión— originan la hipótesis de la locura de Colón que, naturalmente, no tiene ningún mérito explicativo ni añade nada a la comprensión de su conducta que, con todas sus complicaciones, rebasa a menudo el límite de lo razonable y comedido.

Será también lo ocurrido con Las Casas, cuyo discurso prototípico ocupará la siguiente sección de esta filosofía de la historia americana. Menéndez Pidal, nada menos que Menéndez Pidal, reduce a la paranoia el genio lascasiano; todo un Bolívar queda reducido a la epilepsia —incomprobable, por lo demás— a manos de un médico-historiador con fama de bolivariano. Si no se llama uno Freud o Thomas Mann, es mejor ignorar el borde que separa la genialidad de la locura.

Conviene más atender a las *vocaciones* individuales que hacen época, en consonancia con las *vocaciones* colectivas, o mejor dicho, *invocándolas* para hacer la historia, esé "movimiento universal concentrado en diversos individuos" (Burckhardt, *op. cit.*, p. 241).

Los cinco breves capítulos del convenio (ver *infra*, Apéndice al capítulo II) estipulado entre los Reyes Católicos (poderdantes) y Colón (poderhabiente) enumeran los títulos, privilegios y ganancias para Colón y sus herederos, en relación con "las islas é tierras-firmes que

[62] Gerbi, Antonello, *op. cit.*, p. 36, nota 31.

por su mano o industria se descobrieren o ganaren". De todos son conocidos, así como las penalidades del Descubridor ante el incumplimiento de los monarcas que le iban retirando, sin apoyos legales, títulos, cargos y prebendas.

Así es como Colón, sufriendo excesivamente por la artritis, se entrevista por fin con el rey en Segovia (mayo de 1505) aceptando, sólo por resolver sus reclamos pecuniarios, el arbitraje propuesto por el monarca, no para los cargos concedidos, ni para las rentas correspondientes. "El Rey lanzó también la insinuación de que si Colón renunciaba a estos títulos y rentas anexas, se le garantizaría una rica heredad en Castilla y una abultada pensión. A menudo, los descendientes del Almirante deben haber deseado que su antepasado hubiera aceptado este cambio. Pero el sentido del honor herido de Colón y aquella misma inflexibilidad y obstinación en su temperamento que le permitieron superar todos los obstáculos humanos y materiales y realizar cuatro de los más grandes viajes de la historia le impidió sacrificar los frutos prometidos de sus conquistas. Quería tener todo o nada. Y se quedó sin nada".[63]

Ahora bien, no sólo está de por medio "el sentido del honor herido de Colón" —que ya de suyo lo enlaza con los ideales caballerescos y, en última instancia, con la mentalidad de la época— , sino además su carácter terco y nada fácil de vencer (código ethosimbólico). El Almirante, como la humanidad entera, amasaba con sus propios espíritu y carne a los dioses, ídolos, ideales y mitos que configuran el vasto sistema llamado Descubrimiento de América. Éste lo rebasa, al igual que los dioses hechos a imagen y semejanza de sus creadores (Jenófanes, ver *supra* nota 61). Y este rebasamiento parece nuclearse en torno de un juego de poder donde se perfila el drama del individuo genial que se debe someter a un poder superior. A su turno, este juego de poder se explica por lo que ocurre en ese momento entre capitalismo y feudalismo.

[63] Morison, Samuel Eliot, *op. cit.*, pp. 802-803.

Colón/Reyes Católicos: señoríos feudales/capitalismo

Hace ya buen rato que los historiadores descubrieron el conflicto de poderes en los orígenes mismos del capitalismo y del Estado moderno, en consecuencia. Conflicto que se da, desde luego, dentro de los límites del sistema o modelo tradicional de poder; vigente a pesar de su anacronismo: unidireccional, vertical, asimétrico, ya que se ejerce sin el propósito de una realimentación (*feedback*).

Ranke, por ejemplo, en la introducción a su clásico estudio de la. monarquía española de los siglos XVI y XVII, contrapone el poder otomano, absoluto, con el de Occidente "donde los privilegios, consignados en pergaminos, y los derechos inviolables reconocidos a los individuos (no tan inviolables: Colón no es ejemplo único) y a otras asociaciones menores, limitaban y frenaban el poder del soberano [...] Este era el caso de la Monarquía española. Estaba muy distante de ser dicha Monarquía un Estado en nuestro sentido. Un Estado con unidad orgánica, dominado por un interés único y constante".[64]

El tema reaparece, bajo aspectos complementarios, en la pequeña gran obra de los profesores Stein:

> El matrimonio de Fernando e Isabel, frecuentemente considerado como el nacimiento del Estado español moderno, no tuvo como consecuencia la unificación de los reinos de Aragón y Castilla sino un condominio en el cual las dos partes de la "Corona española" coexistían como entidades separadas con diferentes leyes, sistemas impositivos, acuñación y pautas comerciales. A su vez. cada reino agregó partes política y económicamente dispares. Mientras que este patrón de crecimiento era muy común a finales del medioevo europeo, su

[64] Ranke, Leopold von, *La monarquía española de los siglos XVI y XVII*, p. 9 (hay otra edición del FCE bajo el título *Pueblos y Estados en la historia moderna*).

> persistencia a principios de la edad moderna deja a España en la retaguardia del desarrollo político de Europa Occidental.[65]

Los buenos historiadores españoles coinciden en lo fundamental con el enfoque anterior sin prestarse fácilmente a sacar conclusiones desfavorables, como era de esperarse. Así, por ejemplo, Fernández Álvarez refiere que a los Reyes Católicos "se les plantea al punto la cuestión vital de fortificar al poder regio, tan maltratado por la nobleza castellana bajo los Trastámaras, e incluso puesto en entredicho por la guerra civil sucesoria o de la Beltraneja".[66]

Enrique de Trastámara, hermano bastardo del cruel rey Pedro I de Castilla, contra quien se rebela y manda apuñalar, ocupa el trono durante diez años: 1369-1379. Se inicia entonces la política de donaciones a la nobleza, buscando crear intereses que le sirviesen de apoyo al rey.

Esta política va en *crescendo;* Enrique II, nieto del fundador de la dinastía de los Trastámaras, legitimada por su matrimonio con Catalina, nieta de Pedro I, otorga las mercedes enriqueñas (definidas así en el Estudio preliminar a la edición bilingüe del *De regia potestate*, de Las Casas): enajenación masiva de las funciones y el patrimonio de la Corona al admitir la sucesión por vía de mayorazgo a perpetuidad, desmembrando, en consecuencia, la base territorial del Estado castellano medieval.[67]

En esta lucha de intereses particulares (unos más, otros menos), parciales, de clase, entre los señoríos feudales y la Corona, va gestándose el Estado moderno, y desde luego, el capitalismo.

No cabe la menor duda, en este punto concreto, de carácter económico-político, de qué lado está el Almirante. Era imposible que los Reyes Católicos respetaran las capitulaciones de Santa Fe que Colón había obtenido con tanto esfuerzo. Gracias a este pacto, funcionó

[65] Stein, Stanley J. y Barbara H. Stein, *op. cit.*, pp. 16-17.

[66] Fernández Álvarez, Manuel, *La sociedad española del Renacimiento*, p. 27.

[67] Pereña Luciano *et al.*, "Estudio preliminar", en Bartolomé de las Casas, *De regia potestate o dereclo de autodeterminación*, p. XXXVIII.

satisfactoriamente la empresa del Descubrimiento, a pesar de todo el género de dificultades, entre las cuales no era la menor la desconfianza que suscitara. Sirva, para dar una idea de la magnitud de la desconfianza, esta frase de fray Hernando de Talavera, consejero principal de Isabel la Católica y confesor suyo: "¡Oh, que si lo de las Indias sale cierto!", frase del arzobispo de Granada que consta en un documento dirigido a la reina el 31 de octubre de 1493.[68] Un año después del Descubrimiento subsistía la incredulidad, en las más altas esferas sociales, en la cúpula, diríase ahora.

Estaba destinado a una vida efímera el *complejo* (para usar la feliz expresión de Chaunu en *Séville et l'Atlantique*) Reyes Católicos/Colón. Bobadilla fue sólo el instrumento para hacerle ver a Colón que había pasado, en su caso, la hora del poder feudal, lo cual no significaba que dejaba de existir y de ejercer influencia. El Nuevo Mundo servirá de pretexto para tratar de revivirlo, bajo el aspecto de la encomienda. Al defender Las Casas los derechos del reino y de los nativos, el Apóstol de los indios se convertirá en instrumento de la lucha histórica contra el feudalismo. Lo cual no significa, según habrá de verse, que sea "moderno" completamente, ni tampoco el Almirante un antiguo o feudal, en todo y por todo.

A fin de asomarnos a las complejidades histórico-vocacionales de tamañas tensiones, se aludirá a dos cosas:

1. Al complejo feudalismo/capitalismo y a su transitoria unidad de los opuestos.
2. A hechos determinados del siglo XVI americano.

Empezando por éstos: sólo se aludirá a los hechos conflictivos que ponen a las claras la tortuosa mentalidad histórico-vocacional. Se trata de dos rebeliones enderezadas contra la Corona, en defensa de los intereses encomenderos: la del aventurero Lope de Aguirre y la de Gonzalo Pizarra. Hasta aquí no hay problema. Las capitulaciones de Santa

[68] *Apud* Fernández Álvarez, Manuel, *op. cit.*, pp. 255-256.

Fe, que Colón defendió a morir, y la perpetuidad de la encomienda, por la que abogaban Pizarra y Aguirre, representan el obstáculo feudal en el camino del poder monárquico. Por un lado, el sendero que conduce de Colón a Pizarra. Por el otro lado, el que va, en este enfoque concreto, de los Reyes Católicos a Las Casas, pasando, según el libro de Beatriz Pastor, por la ideología de la desficcionalización y el desengaño, en un Alvar Núñez Cabeza de Vaca, por ejemplo.

Las complicaciones inesperadas, los ardides de la historia, que no de la razón, están en que la revuelta de Pizarra haya podido parecer un proyecto de emancipación americana,[69] sólo por su enfrentamiento al rey y su apego a intereses locales, aunque fuesen tan fincados en la explotación como los de los encomenderos.

Y que el demente Aguirre haya levantado la bandera de la liberación de los esclavos negros, buscando aliados en su lucha contra el poder real y los indígenas,[70] mas no como para considerarlo un precursor de la negritud.

Tampoco resulta simple y transparente la vocación feudal o su concomitante: la misoneísta, lo opuesto, precisamente, al afán de renovación y modernidad, en el buen sentido de la palabra, compañero, no siempre obligado, del pujante capitalismo inicial.

De ahí las polémicas interminables sobre la definición de los modos de producción capitalista y feudal, o bien sobre la "transición del feudalismo al capitalismo", para decirlo con el título del volumen colectivo de Sweezy, Dobb, Lefebvre, Takahashi, Hilton, Hill.

No hace falta adentrarse en los laberintos de la teoría marxista para dar con el marco explicativo de las contradicciones propias de Colón y su época, o bien de las que interfieren poniendo en tensión esencial las estructuras vocacionales del personaje, según se manifiestan en el *corpus* colombino: por ejemplo, el mesianismo utópico y lo absoluto del afán de salvación entrando en conflicto con la quimera del oro, muy

[69] Pastor, Beatriz, *op. cit.*, p. 465.
[70] *Ibid.*, p. 467.

arraigada en su tiempo y, por lo tanto, perteneciente al código vicarial o representativo.

Esta ambigüedad fundamental, como la llamaría Merleau-Ponty,[71] aparece claramente expuesta en *Categorías y leyes fundamentales del capitalismo,* del economista egipcio Samir Amín.

A partir del Prólogo, se dan los elementos para comprender no sólo las contradicciones Reyes Católicos/Colón y las del propio Almirante consigo mismo, sino las del ser humano de cualquier época. Se trata del *background* económico, obligado, de la ambigüedad existencial.

He aquí algo que concierne a los marcos generales de las economías coloniales y metropolitana, hasta la Independencia, por lo menos:

> [...] entre el comunismo primitivo de los orígenes y el capitalismo, las formaciones sociales están generalmente organizadas alrededor de un modo de producción, el modo tributario, que reviste su forma central acabada o bien formas periféricas inacabadas, ligadas a menudo con el comercio exterior [...] Si bien la instancia económica es siempre determinante en último término, sólo en el modo capitalista es la dominante. En todas las formaciones precapitalistas la instancia dominante es la ideología [...] el concepto de nación no es exclusivo del capitalismo, sino que reside en la centralización y la redistribución del excedente, que existen en las formaciones tributarias acabadas.[72]

El capitalismo propiamente dicho se expresa en la relación capital/trabajo asalariado y en la plusvalía del mercado interno. Se da pues la

[71] Merleau-Ponty, Maurice, *Phénomenologie de la perception* (hay edición española del FCE). Véanse A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguité. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain, Publications Universitaires, 1951; Néstor García Canclini, *Epistemología e historia. La dialéctica entre sujeto y estructura en Merleau-Ponty*. México, UNAM, 1979.

[72] Amín, Samir, *Categorías y leyes fimdamentales del capitalismo*, p. 9.

revolución industrial y la disgregación de las relaciones feudales que libera la mano de obra, proletarizando a los campesinos, "los que se transformarán en obreros asalariados entre los nuevos industriales como entre los propietarios y hacendados capitalistas rurales".[73]

No tiene aún tales rasgos la formación social de la monarquía española, a partir de los Reyes Católicos y durante los tres siglos de Colonia. No bastan pues ni grandes hechos políticos como la unión de los reinos de Castilla y Aragón, la cruzada de la Reconquista para expulsar a los moros, el sometimiento de los señoríos feudales, etcétera, o conmociones de la magnitud del Descubrimiento de *América* con la instauración de la *carrera de Indias*.

Pero claro que se trata de estímulos poderosos para la Monarquía considerada como hecho nacional anterior al capitalismo.[74] Y no sólo esto, pues representan factores de renovación y adelanto social: en lo económico, lo político, lo institucional, lo ideológico, lo cultural. Son los elementos que sirven para integrar la economía mundial, la primera en su género, núcleo de la hegemonía española, verdadera época de *transición* al capitalismo.

> El periodo está caracterizado:
> 1) por la *persistencia* de la *dominación* del modo de producción feudal en las formaciones de la época, 2) por el florecimiento del comercio exterior (comercio Atlántico, esencialmente) y, 3) por la reacción de este florecimiento sobre el modo de producción feudal que se disgrega. Es esta tercera característica —y sólo ella— la que le da la naturaleza de una transición. Y es porque el modo feudal es un modo tributario particular que el comercio exterior puede disgregar.[75]

[73] *Ibid.*, p. 40.
[74] *Ibid.*, p. 33.
[75] *Ibid.*, p. 35.

Las excesivas limitaciones de tal disgregación en la monarquía española del siglo XVI, constituyen los lastres destacados en nuestra herencia colonial por los historiadores de ideas avanzadas. Así se pone en obra la tensión esencial, que diría Kuhn,[76] entre las tendencias tradicionales y el cambio. En el periodo considerado, parecen haberse impuesto aquéllas, por lo menos en los aspectos básicos de la sociedad metropolitana y colonial.

¿Será lo que le ocurrió a Colón? El descubrimiento de América constituye un cambio. En sí y por sí, por lo que origina. Para cruzar los mares ignotos, ensanchando la mente y la geografía, tuvo que alardear Colón de ese espíritu fáustico de aventura, típico de la modernidad, que los humanistas del Renacimiento llamaron *virtus*. Todo lo que se diga de su trascendencia renovadora es poco. Basta con echarle una ojeada a documentos representativos (código vicarial) de la época para percibir la diferencia entre la *virtus* enaltecedora y el sórdido *contemptu mundi* medieval, ese menosprecio y sobajamiento de lo humano y de la historia que, propio de la cristiandad del Medievo, hoy parece revivir despojado de su significación ultraterrena. Con sólo pasar la vista por el comienzo del breve discurso cuatrocentista de Pico della Mirandola sobre la dignidad del hombre, se comprenden estas palabras de Cassirer, al interpretar las tendencias al cambio en Pico y en la época:

> El verdadero impulso de la liberación lo constituyó la nueva visión del propio valor del hombre y no la nueva concepción de la naturaleza. A la fuerza de la fortuna se opone la *virtus;* al destino, la voluntad consciente de sí y confiada en sí misma.[77]

El *plus ultra* geográfico corre a la par del descubrimiento del hombre y el desarrollo del individuo (Burkhardt). En eso difiere también

[76] Kuhn, Thomas S., *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia.*

[77] Cassirer, Ernst, *op. cit.*, p. 156.

del otro ensanchamiento histórico, el actual, puramente tecnocrático y competitivo, que conlleva un desesperanzado estrechamiento de los horizontes históricos.

Colón tiene esa *virtus*, pero también el lastre del pasado. Va a horcajadas entre dos mundos: el que nace y el que muere. Aquél es la *virtus;* éste, los cinco capítulos de las capitulaciones de Santa Fe, los litigios interminables contra la Corona,[78] la ficcionalización (Beatriz Pastor) de una realidad que no comprende. Por eso termina amargado, pesándole las cadenas del espíritu:

> Yo estoy tan perdido como dixe. Yo he llorado fasta aquí a otros.
> Aya missericordia agora el cielo y llore por mi la tierra.[79]

Prevaleciendo sobre los demás llamados, el del Poder lo había perdido (código ethosimbólico). No logró imponerse a la parte más deleznable de nosotros mismos, a la que, por lo demás, carece de perspectivas históricas. Ya no podía escuchar al *daimon* que lo enalteciera.[80] Sólo cuando funcionen los modelos alternativos de poder, requeridos quizá por un Las Casas o un Bolívar, sólo entonces volverán los Colones a escuchar su *daimon*. Pero ya se tratará de los Colones del espacio cósmico y del social.

[78] Hay dos volúmenes de más de 400 páginas, cada uno, de los pleitos de Colón con la Corona, publicados en Madrid (1842-1894), por la Real Academia de la Historia. La supuesta biografía de Colón, escrita por su hijo Hernando, y el apego de Las Casas al Almirante, manifiesto en su *Historia de las Indias*, quizá constituyen las últimas piezas maestras del alegato colombino *pro domo sua*, episodio cumbre de la batalla de los Reyes Católicos "a una nobleza desmandada y anarquizante". En tal episodio cumbre, "Don Hemando fue el más intransigente defensor del mantenimiento de los privilegios en su forma original. Intervino en los pleitos años y más años, primero como asesor de su hermano Don Diego, que muere en 1526, y luego de su viuda y de su hijo Don Luis" (Ramón Iglesia, en el "Prólogo" a su edición de la *Vida del Almirante*).

[79] Colón, Cristóbal, *op. cit.*, p. 304.

[80] Morison, Samuel Eliot, *op. cit.*, p. 15.

Por lo pronto, debe subrayarse la carga semántica de poder que va entregando la aplicación de cada uno de los códigos.

En efecto, los nombres mismos de los códigos aluden al poder: para afirmarlo y/o asirse a él con desesperación, o para cuestionarlo.

Pero no es una cuestión escolástica de nombres la cuestión del poder. Ni siquiera una cuestión de análisis del discurso, aun cuando pueda ser éste, a través de los códigos utilizados, el que desemboce la naturaleza oculta o franca del poder.

Adentrarse en los vericuetos del poder, asomarse a su fundamento (*Grund*) y abismo (*Abgrund*), según el heideggeriano juego de palabras que hace en alemán Dolf Sternberger, es toda una experiencia histórica, y no de cualquier historia, sino de la *intrahistoria* proclamada por Unamuno, aunque le otorgara un contenido diferente.

Aquí conduce más bien a no conformarse con las apariencias, que es lo propio del método científico y también de la dialéctica de la esencia y el fenómeno, que no en balde proviene del viejo Heráclito; a la naturaleza (*physis*) le gusta ocultarse, decía el de Efeso con algo de sorna.

Y, claro, la intrahistoria con sus potencias e impotencias conduce a la pregunta: ¿quiénes, y por qué, son los potentes y los impotentes? Lo cual resulta ser el problema del vehículo del poder, o sea, del sujeto o agente de la historia. Problema latente en los grandes textos del discurso latinoamericano. No solamente en ellos, pero sí en ellos.

Ha quedado pues de manifiesto, que el descubrimiento de América (paso a las Indias, para Colón) es un acto del poder.

Hegel, en la *Fenomenología del espíritu,* intuye bajo la forma de deseo de reconocimiento (*Anerkennung*) lo que se asume en el caso del Almirante del modo siguiente: la paciente espera en la busca de la coyuntura favorable con la Corona española; el espíritu inquebrantable durante la incierta navegación del primer viaje; los delirios de grandeza defendidos con tozudez digna de mejor causa: móvil de todo esto es el poder, los títulos, prebendas y "autoridad" por los cuales lucha hasta la muerte, literalmente, por los cuales se sacrifica y cae en desgracia, en la medida en que podía caer en desgracia el Almirante de la

Mar Océano. Se niega a negociar cualquiera de las mercedes concedidas: todo o nada. Está poseído de los sentimientos de la caballería andante, del honor ofendido, pero también de unos ilimitados deseos de poder que sabe comunicar a su familia.

El poder, ese mal necesario cuyas alternativas para corregirlo, ni siquiera sospecha Colón, pese al horizonte de utopismo y ficcionalización geográficos en el cual se mueve, constituye el meollo de la empresa del Descubrimiento. Las capitulaciones de Santa Fe lo confirman. Y los empeños del genovés para exigir su cumplimiento. También, según se verá, algunos problemas heredados por el posdescubrimiento, por la colonización; por ejemplo, la contradicción derechos señoriales/regalismo. Colón queda (como buen navegante, de modo no explícito) del lacio de aquéllos. Es el sentido de las capitulaciones de Santa Fe. Gracias a ellas, nuestro continente ingresa a la historia universal con un paso prerregalista y premercantilista, feudal a más no poder, con rezago respecto al tiempo histórico de la metrópoli y monarquías aledañas. Al carecer de la más mínima vocación de modelos alternativos de poder (presente en Las Casas o en un Bolívar, pero no por eso menos rara a lo largo de la historia), la nulidad de esa vocación en el Almirante (pese a sus utopismos y absolutos) acarreará consecuencias malas, lastres históricos para los dominios indianos, consustanciales al Descubrimiento.

/Descubrimiento/ es aquí, recordemos, el complejo decisorio estrictamente colombino, tal como aparece en los textos estudiados, mismos que, a la luz de las capitulaciones (que se transcriben en el Apéndice de este capítulo), permiten concluir la vocación feudal del Descubrimiento. Alrededor de ésta girarían las ideologizaciones del Almirante y de su empresa, desde los idilios arcádicos de la "nueva" naturaleza hasta el espíritu de cruzada para "redificar la casa de Sión", pasando por la codicia del oro. La recodificación pentádica lo ha puesto de manifiesto (recodificación porque la primera codificación es la del propio discurso colombino). ¿Qué traerá este método, en materia de aportaciones, con respecto a Las Casas?

APÉNDICE AL CAPÍTULO II

Capitulaciones de Santa Fe[1]

...Don fernando y doña ysabel por la/ graçia de dios Rey e Reyna de castilla de leon de aragon de çesi/ lia de granada de toledo de valencia de gallicia de mallorcas de/ seuilla de çerdeña de cordoua de corcega de murçia de jahen de/ los algarbes de algezira e de gibraltar e de las yslas de canaria/ condes de barçelona señores de vizcaya e de molina duques de ate/ nas e de neopatria condes de rruysellon e de çerdania marqueses/ de oristan e de goçiano, vimos vnos capitulos firmados de/ nuestros nonbres e sellados con nuestro sello fechos en esta guisa/

(La Capitulación)

Las cosas suplicadas e que vuestras altezas dan e otorgan a don xpoual de colon en alguna satisfaçion de lo que ha descubierto en las mares oçeanas y del viaje que agora con el ayuda de dios a de fazer por ellas en seruiçio de vuestras altezas son las que se siguen primeramente que vuestras altezas como señores que son de las dichas mares oçeanas fazen dende agora al dicho don xpoual colon su almirante en todas aquellas yslas e tierras firmes que por su mano e yndustria se descubriran o ganaran en las dichas mares oçeanas para durante su vida y despues del muerto a sus herederos e subçesores de vno en otro perpetuamente con todas aquellas preminencias e perrogatiuas

[1] *Apud* Muro Orejón, Antonio, *Cristóbal Colón. El original de la capitulación de 1492 y sus copias contemporáneas*. Sevilla, EEHA, 1951, pp. 7-9 (*cf.* Las Casas, *Historia de Indias*, Libro I, cap. XXXIII).

pertenesçientes al tal offiçio e segund que don alonso enrriques vuestro almirante mayor de castilla e los otros sus predeçessores en el dicho ofiçio lo tenían en sus discritos. plaze a sus altezas. Johan de coloma.

Otrosi que vuestras altezas fazen al dicho don xpoual colon su visRey e gouernador general en todas las dichas yslas e tierras firmes e yslas que como dicho es el descubriere o ganare en las dichas mares e que para el regimiento de cada vna y qualquier dellas faga el eleçion de tres personas para cada officio e que vuestras altezas tomen y escogan vno el que mas fuere su seruiçio e así seran mejor regidas las tierras que nuestro señor le dexare fallar e ganar a seruiçio de vuestras altezas. plaze a sus altezas. Johan de coloma.

Yten que todas e qualesquier mercadurias siquier sean perlas piedras preçiosas oro plata espeçieria e otras qualesquier cosas e mercadurias de qualquier espeçie nombre e manera que sean que se conpraren trocaren fallaren ganaren e ovieren dentro de los limites del dicho almirantazgo que dende agora vuestras altezas fazen merced al dicho don xpoual y quieren que aya e lieue para sy la decena parte de todo ello quitadas las costas todas que se fizieren en ello por manera quede lo que quedare linpio e libre aya e tome la decima parte para si mismo e faga della a su voluntad quedando las otras nueue partes para vuestras altezas. plaze a sus altezas. Johan coloma.

Otrosi que si a causa de las mercadurias que el traera de las dichas yslas e tierras que ansi como dicho es se ganaren o descubrieren o de las que en truque de aquellas se tomaran aca de otros mercaderes nasiçiere pleyto alguno en el lugar dondel dicho comercio e trato se terna y fara que si por la preheminençia de su offiçio de almirante le pertenesçera conoscer el tal pleyto plega a vuestras altezas quel o su teniente e no otro jues conosca del tal pleyto e ansi lo prouean dende agora. plaze a sus altezas si pertenesçe al dicho offiçio de almirante segund

que lo tenia el dicho almirante don alonso enrriques y los otros sus anteçesores en sus discritos y siendo justo. Johan de coloma. Yten que en todos los nauios que se armaren para el dicho tracto e negoiçiaçion cada y quando e quantas vezes se armaren que pueda el dicho don xpoual colon si quesiere contribuir e pagar la ocheua parte de todo lo que se gastare en el armazon e que tanbien aya e lieue del prouecho la ocheua parte de lo que resultare de la tal armada. plaze a sus altezas. Johan coloma. Son otorgados e despachados con las respuestas de vuestras altezas en fin de cada vn capitulo en la villa de santafe de la vega de granada a diez e siete de abril del año del nascimiento de nuestro saluador ihu xpo de mili e quatroçientos e nouenta e dos años.

yo el Rey. yo la Reyna.

por mandado del Rey e de la reyna johan de coloma.

Registrada calçena.

...

CAPÍTULO III
VOCACIÓN "ESPECULADORA" O VISIÓN Y MISIÓN ECLESIAL DE LAS CASAS: "JUNTAR EL DERECHO CON EL HECHO"

Rey seras, si derecho feceres; e si non feceres derecho, non seras Rey. Tradición castellano-aragonesa de inspiración tomista.

Esta fue una de las señaladas cosas que acaescieron en España: que un clérigo harto pobre y sin renta ni persona que le ayudase y ningún favor adquirido por industria humana, sino solo el que Dios le quiso dar, antes perseguido y abominado de todo el mundo, porque los españoles destas Indias hablaban dél como de quien, según ellos imaginaban, los destruía y con ellos a toda Castilla, hobiese tanto lugar con el rey [...]

Historia de las Indias, Lib. III, cap. 138

El camino de Las Casas

Si la quintilla de códigos para una filosofía de la historia latinoamericana, enlazada por el concepto de poder que unifica lo diverso, fue capaz de subsumir materiales tan heterogéneos como los colombinos, asimilando de pasada lo que el sociólogo alemán Niklas Luhmann, rival de Habermas, llama el "centro sensible" de la época,[1] puede y debe ocurrir lo mismo tratándose del discurso lascasiano.

Éste no se presenta incrustado parasitariamente en un *corpus* ajeno, como el colombino. Pero tuvo que esperar tantos siglos como el

[1] Luhmann, Niklas, *El amor como pasión. La codificación de la intimidad*, p. 47.

del Almirante para publicarse en buenas ediciones críticas, confiables y con índices adecuados. A pesar del aparato crítico desplegado en torno de su obra, o quizá precisamente por culpa de este aparato, su lectura es ardua y fatigosa. Folios y más folios amontonó el fraile hispalense, escribiendo sin tregua durante los últimos veinte años de su larga vida, sobre todo durante la etapa de su refugio monacal en el vallisoletano colegio y monasterio de San Gregorio (hoy Museo Nacional de Escultura). Por si fuera poco. además de la cantidad, está lo enrevesado del estilo lascasiano (excepto en sus momentos de crónica cotidiana, en la *Historia* y *en* la *Apologética*) y sus alardes de erudición escolástica en una prosa muy hecha a los gustos del tratado teológico de la época, verdadera variante del discurso episcopal, o simplemente pastoral, *lato sensu*, de rancio abolengo, discurso que, en la Edad Media y en el Renacimiento, se dirige "a los príncipes de la tierra", o a los eclesiásticos, en el *Speculum eclesiae* del siglo XII, o a la *corte* (*speculum curiae*), a fin de "recordarles sus derechos. sus deberes y lo que está mal en el mundo. Incitarles a actuar, a restablecer el orden [...] [El] Discurso político [...] invita a reformar las relaciones sociales. Es un proyecto de sociedad".[2]

Esta función "especulativa" (*speculum*, espejo) del discurso "eclesiástico" hace que cambien sus contenidos; no en balde la segunda portada (1579) de la edición flamenca de 1578 de la *Brevísima relación*, "primera publicada en cualquier otro idioma" (Hanke y Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas. Bibliografía crítica*, p. 205 y portada frente, p. 206). La portada empieza, en flamenco, con las palabras *Espejo de la tiranía española*... Por lo tanto, subsiste, en la segunda mitad del siglo XVI, el mensaje "especulativo". Asombran pues los intérpretes medievalizantes de Las Casas que han pretendido volverlo un simple exponente de remotas ideologías: ninguno de ellos, que yo sepa, ni siquiera el sabio Menéndez Pidal, acometió una empresa análoga a la de Georges Duby con "lo imaginario del feudalismo"; no se percataron de que es imposible encasillar al obispo de Chiapa en el Medievo.

[2] Duby, Georges, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 25.

Tampoco ese discurso religiosopolítico poscarolingio, tan admirablemente investigado por Duhy, pertenece única y exclusivamente a la Edad Media. Algo suyo está en Las Casas, aun cuando su desempeño pastoral haya durado sólo tres años (1544-1547), y, si brincamos a nuestro tiempo, en la ideología sermonística de los obispos Méndez Arceo (México), Hélder Cámara (Brasil), Arnulfo Romero y Rivera Damas (El Salvador). No se propugna, desde luego, el rígido *ordo* jerárquico de la ideología medieval, pero se mantiene el propósito admonitorio, dirigido a un "príncipe" y a los súbditos, de un concepto de justicia social, en este caso.

A Las Casas lo ha perseguido siempre, no sólo la reacción airada en su contra, plenamente comprensible en el caso de un Motolinía, sino una espesa barrera de odio por parte de los seudohispanistas de hueso colorado que pretenden responsabilizarlo de la Leyenda Negra creada en torno a la conquista española.

No hay nada como hojear la benemérita *Bibliografía crítica* de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, a fin de percatarse del cúmulo de obstáculos por vencer en el camino a Las Casas, no se diga en la aplicación a su obra de un código para una filosofía de la historia latinoamericana.

El apóstol de los indios provoca tempestades en vida y aún ahora, después del famoso congreso americanista de Sevilla en los años treinta, donde spuestamente se reivindica su memoria. Abundan, desgraciadamente, opiniones ridículas acerca de Las Casas emitidas por hombres sabios. Es célebre la de Menéndez Pidal pretendiendo reducirlo a una simple paranoia[3] así como la réplica respetuosa, pero contundente, de la plana mayor de los lascasianos, encabezados por Marcel Bataillon.[4]

Merece transcribirse íntegramente, como un ejemplo de la estupidez ideológica que impide un claro juicio, este párrafo del erudito mexicano Toribio Esquivel Obregón, escrito en los años treinta, al

[3] *Cf.* Menéndez Pidal, Ramón, *El Padre Las Casas. Su doble personalidad.*
[4] *Cf.* Bataillon, Marcel, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas.*

calor de las enconadas luchas posrevolucionarias, propias de las etapas callista y cardenista:

> ¿Por qué, pues, Motolinía no alcanzó en el mundo la celebridad que Las Casas, cuando puede y debe figurar entre los grandes benefactores de la humanidad y entre los precursores de la independencia de México? Porque Las Casas, difundiendo el odio contra los españoles, forjaba armas para los numerosos y poderosos enemigos de España y del catolicismo, en tanto que Motolinía modestamente hizo de su vida un ejemplo de abnegación y quieta laboriosidad. Las Casas era a su modo un precursor del marxismo enconador de la lucha de clases; Motolinía queda fundir a indios y españoles en la fraternidad cristiana.[5]

Por cierto: es bien interesante destacar el fanatismo y la indebida proyección del presente al pasado en el eufórico discurso de don Toribio, elementos que obstruyen cualquier intento historiográfico plausible, confiable. Si resulta pueril su opinión de Las Casas, no lo es menos la que tiene de Motolinía, cuyas ideas regalistas están más acentuadas que las del odiado fray Bartolomé, llegando inclusive a caer en las rigideces jerárquico-Ortodoxas del buen *ordo* medieval ya superado, ausentes desde luego, en Las Casas. Baste contrastarlos en las siguientes líneas; primero las de Motolinía, en la extensa epístola al emperador Carlos V:

> No está V. M. tan descuidado ni tan dormido como lo significa el de las Casas [...] mas antes casi todos [se refiere a las autoridades: audiencias, cabildos de iglesias y de ciudades, etcétera],

[5] Esquivel Obregón, Toribio, *Apuntes para la historia del Derecho en México*. México, 1938, vol. 2, p. 61, *apud* Hanke, Lewis y Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas: 1474-1566. Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémicas que suscitarondurante cuatro siglos*, p. 319.

> cada uno en su oficio, hacen lo que deben [...] Y para dar asiento a esta tierra sé que V. M. tiene buena voluntad y ciencia y esperiencia para el cómo [...] Yo no me meto a determinar si fueron estas guerras más o menos lícitas que aquéllas, o cual es más lícito tributo, éste o aquél: esto determínenlo los Consejos de V. M.[6]

En Motolinía está, junto con la alta Edad Media arraigada en el mundo antiguo, su acatamiento al poder, su creencia en un *ordo* social providencial, bueno de por sí. Esta corriente tradicionalista carece de repercusiones actuales. Fray Bartolomé, en cambio, proviene de la distinción propia del derecho germánico, viva en la actualidad, entre el legítimo derecho de resistencia (*resistentia*) al poder público; de un lado, y la sedición (*seditio*) ilegítima del otro;[7] derecho de resistencia que ampara a "una primera revolución moderna", según Maravall:[8] los alzamientos de las comunidades de Castilla (1519-1521). Por eso se atreve, más aún que Suárez y Vitoria, a cuestionar el poder de la encomienda, y aun el real, por eso se le siente, tan a menudo, próximo a nosotros; basten, por lo pronto, tres botones de muestra, dos del *De regia potestate* (1571) y uno de la *Historia de las Indias*:

> La potestad y la jurisdicción de los reyes se aplica exclusivamente a promover los intereses colectivos del pueblo, sin poner estorbos ni perjudicar a su libertad [...] Para hacer esto [una monstruosidad: *causare in corpore politico monstruositatem*] no tiene el rey absolutamente ningún poder, ya que no es dueño de los bienes del reino, sino su administrador.[9]

[6] Motolinía, *Cartas al Emperador. Refutación a Las Casas sobre la colonización española*, pp. 83, 84, 89 y 72.

[7] Rommen, Enrique, *Derecho Natural. Historia-Doctrina*, p. 213.

[8] Maravall, José Antonio, *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*.

[9] Casas, Barlolomé de las, *De regia potestate*, § V, p. 37 y§ XXXVII, final del tratado.

> [...] y así, la ficción de los juristas que todos los derechos residen dentro del pecho del príncipe, es harto incierta y débil, pues los de sus Consejos hicieron y hacen cada día tan intolerables yerros.[10]

Se verá, en el momento oportuno, hasta dónde llega Casas por este camino. Se está ya, por lo pronto, en condiciones de recodificar su discurso, no para etiquetarlo, sino para comprenderlo poniendo un poco de orden en él y en lo que representa, para enfrentarse a los conflictos de la época y a su vocación de modelos alternativos de poder.

En el discurso lascasiano se han cebado la incomprensión y la irresponsabilidad que, sin embargo, a veces estimulan más que el ditirambo o la incondicionalidad torpes.

Las divergencias en la interpretación son inherentes, por lo demás, a cualquier discurso de importancia histórica, decisional, cuya ambigüedad es ineludible, constitutiva, debido al carácter mismo del discurso, dependiente a su vez del comportamiento histórico dotado, por lo general, de múltiples niveles.

Esto es lo que no saben analizar, ni menos explicárselo, los simples eruditos como Menéndez Pidal o García Icazbalceta, imposibilitados, ciertamente, de adentrarse en los laberintos históricos.

Lo confiesa Icazbalceta con franqueza conmovedora, en una carta a José Fernando Ramírez:

> [...] después de todo lo que he leído en pro y en contra, aún no acierto a formar juicio sobre Fray Bartolomé, y si comúnmente le tengo por un héroe, no pocas veces me asaltan escrúpulos contra tal calificación.[11]

Un método adecuado, de base científica, conduce a logros superiores, un mínimo de indecisiones e imprecisiones. Sería, en este caso,

[10] Casas, Barlolomé de las, *Historia de las Indias*, vol. II, Lib. II, cap. 19, pp. 272-273.
[11] García Icazbalceta, Joaquín, "Apéndice", en Motolinía, *op. cit.*, p. 105.

la quintilla recodificadora y el hilo conductor del poder, uno en función del otro, con vista a una filosofía de la historia que gire en torno de los modelos alternativos de poder.

Las circunstancias: el código vicarial

Hay un párrafo de Maquiavelo, en el capítulo 21 de *El príncipe*, que capta admirablemente la diferencia entre dos épocas, estilos de vida y modos de producción cuyo frecuente encabalgamiento no puede ni debe imponer su confusión:

> [...] e lui [il primo re dei cristiani Ferrando d'Aragona] acquistava in questo mezzo riputazione ed imperio sopra di loro, [baroni di Castiglia] che non se ne accorgevano.
>
> Traducción: [...] y mientras tanto el rey iba acrecentando su autoridad a costa de los señores, sin que éstos se percataran.

Maquiavelo se refiere al regalismo posfeudal, con elementos del capitalismo mercantil, propio de la Corona española, a partir de los Reyes Católicos, ya que Fernando de Aragón es el prototipo de Maquiavelo.

Lo opuesto, el sistema político del cual se desprende ese monarquismo, queda descrito en las siguientes líneas:

> Lo que denominamos feudalismo es también esto: el fraccionamiento de la monarquía que no sólo provoca el establecimiento en cada provincia de un poder autónomo, sino que también, por un movimiento más profundo, arranca al soberano el monopolio de ciertas virtudes, de ciertos deberes, de ciertos atributos culturales, para ensalzar la persona de los jefes locales que no son sagrados.[12]

[12] Duby, Georges, *op. cit.*, p. 112.

Ahora bien: ¿será este fraccionamiento de la monarquía lo que defiende indirectamente el Protector de los indios? ¿O la *riputazione ed imperio* del rey sobre los dominios particulares? ¿O algo completamente distinto, ni lo "moderno" que sería el neorregalismo de base mercantil, ni lo "antiguo" o medieval que sería la diseminación del poder y de la economía en señoríos con peculiares relaciones de servidumbre ideologizadas bajo el nombre de *encomiendas*? Igual que ocurriera con los textos colombinos, tendrá que aparecer una conflictiva del poder y un imaginario pragmático subyacentes en el discurso lascasiano, al aplicarse el pentámetro recodificador.

La *Historia de las Indias* es un libro revelador, singular, al igual que su autor, libro que aún sigue esperando a su Georges Duby, es decir, a su intérprete genial. Pues bien, en el capítulo 54 del Libro II (edición citada) se informa que en el año de 1510 llegó a la actual isla Dominicana la Orden de Santo Domingo con el mandato expreso "de ampliar la religión y que se conservase en el prístino rigor, según las antiguas sus constituciones, y éste fue su principal fin, como fin que primero se ha de procurar, no dejando de pretender el segundario, que es la salud y provecho de las ánimas".

Lo que deba entenderse por "ampliar la religión" y conservarla "en el prístino rigor" se irá viendo en el discurso lascasiano con bastante claridad. Inclusive en la continuación del mencionado capítulo, uno de los grandes capítulos de su *Historia de las Indias*, al describir las circunstancias de la llegada al "puerto y ciudad de Sancto Domingo" de fray Pedro de Córdoba, "que tenía entonces edad de veintiocho años, por vicario de los otros dos, aunque más viejos, y un fraile lego que les añidió [*sic*]". Aquéllos son, nada menos, fray Antón Montesino, a quien tanto le deberá Las Casas y el humanismo religioso, y fray Bernardo de Sancto Domingo.

En virtud de que sus enseñanzas constituyen la genuina universidad de fray Bartolomé, se transcribe la página 383 (del volumen II, edición del FCE) que no tiene desperdicio:

Estos cuatro religiosos trujeron la Orden a esta isla, el fraile lego se tornó luego a Castilla y quedaron los tres, los cuales comenzaron luego a dar de su religión y santidad suave olor, porque rescibidos por un buen cristiano, vecino desta ciudad, llamado Pedro de Lumbreras, dióles una choza en que se aposentasen, al cabo de un corral suyo, porque no había entonces casas sino de paja, y estrechas. Allí les daba de comer caçabí de raíces, que es pan de muy poca substancia, si se come sin carne o pescado; solamente se les daban algunos huevos y, de en cuando en cuando, si acaecía pescar algún pescadillo, que era rarísimo. Alguna cocina de berzas, muchas veces sin aceite, solamente con axí, que es la pimienta de los indios, porque de todas las cosas de Castilla era grande la penuria que había en esta isla. Pan de trigo ni vino, aun para las misas, con dificultad lo había. Dormían en unos cadalechos de horquetas y varas o palos hechos y por colchones paja seca por encima; el vestido suyo era de jerga aspérrima y una túnica de lana mal cardada. Con esta vida y deleitable mantenimiento, ayunaban sus siete meses del año arreo, según de su Orden lo tenían y tienen constituido. Predicaban y confesaban como varones divinos; y porque esta isla toda estaba (los españoles digo) en las costumbres de cristianos pervertida, en especial en los ayunos y abstinencias de la Iglesia, porque se comía carne los sábados y aun los viernes y todas las Cuaresmas, y había todas ellas las carnicerías tan abiertas y tan sin escrúpulo y con tanta solemnidad como las hay por Pascua Florida, con sus sermones y más creo que con su dura penitencia y abstinencia, los redujeron a que se hiciese consciencia dello y se quitase aquella glotonería en los tiempos y días que la Iglesia determina. Había esomesmo gran corrupción en los logros y usuras; también los desterraron e hicieron a muchos restituir; otros efectos grandes, dignos de la religión y Orden de Sancto Domingo, se siguieron de su felice venida.

Fray Bartolomé narra los hechos con tal morosa minuciosidad como si diera un fiel testimonio. Más aún: como si los hubiese protagonizado complaciéndose en revivirlos. Gracias a lo cual puédese ir urdiendo la trama de unas vidas ejemplares, en todos sentidos, cuya influencia habrá de ser decisiva en la obra y la vida del propio narrador.

En efecto, ese fin primordial (según Las Casas) de los primeros dominicos en estas tierras, el celo en ampliar la religión conservándola en el prístino rigor, para decirlo con sus propias palabras, exige no sólo un discurso verbal, o sea, pronunciar sermones predicando la buena nueva, sino, a la vez, igualar con la vida el pensamiento. Buenas obras sin atenerse en exclusiva a las buenas razones. Inicialmente, durante los tiempos de fundación, favorecen atraso y rusticidad de las costumbres al intento dominico, que habrá de entrar en competencia con franciscanos y agustinos, de retorno a las fuentes de la cristiandad, por lo menos en esos años fundadores.

La aceptación gustosa de la frugalidad y el ascetismo o, por lo menos, de los hábitos morigerados, va a la par del desacuerdo lascasiano con los poderes establecidos, ya no se diga de su diario batallar por los nativos, sus amados indígenas (teoría y praxis del buen salvaje), que no hubieran llenado su vida como lo hicieron si Las Casas cae en los vicios de los conquistadores, denunciados ya por los primeros dominicos. Eso a fin de pasar en seguida a "otros efectos grandes, dignos de la religión y Orden de Sancto Domingo, [que] se siguieron de su felice venida".

Conciernen de lleno a uno de los grandes genocidios de la historia humana, imposible de borrarse aun en el clima de la doctrina del Encuentro de los Dos Mundos, con la cual se piensa conmemorar dignamente el quinto centenario del Descubrimiento, ya que no parece haber prendido la conceptuación del encubrimiento, mucho más fecunda, ideada por Leopoldo Zea.

El testimonio de Las Casas, entre otros, comprueba que los primeros padres dominicos trataron de impedir que el arranque histórico del Nuevo Mundo estuviese marcado por una historia de cadáveres.

Desgraciadamente, las cifras hablan por sí solas. Y no las de fray Bartolomé, tantas veces tildado, sin fundamento, de mentiroso, andaluz (por exagerado), etcétera. Transcribo el siguiente párrafo del doctor Miguel León-Portilla, que no sustentaba aun las tesis del "encuentro":

> Asunto debatido es el de precisar cuál era la población indígena de la Española a partir del momento del contacto. S. F. Cook y W. Borah la calculan originalmente en "no menor de 2 500 000 y no mayor de 5 000 000. Para propósitos de discusión y subsiguiente análisis, aceptamos —dicen— el valor intermedio, 3 770 000..." *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean,* 2 v., University of California Press, Berkeley, 1971, t. I, p. 396-397. Aceptan luego la afirmación de Las Casas de que en 1508 sólo quedaban 60 000 indios, para continuar luego con los siguientes cómputos: 1512, 26 700; 1518, 15 600; 1540, 250; 1570, 125 y concluir que poco después ocurrió la extinción total de los aborígenes.[13]

Estos datos son escalofriantes, precisamente por su objetividad académica. Contribuyen de hecho a desautorizar a los denostadores del autor de *Historia de las Indias,* hoy, por lo demás, consagrada por su valor historiográfico.

Hay que insistir, desde luego, en el ascetismo y autenticidad de vida y pensamiento que aprende Las Casas de los misioneros fundadores preparándolo para enfrentar nada menos que el hecho brutal del genocidio, ya no sólo cuestiones teóricas acerca de la naturaleza del hombre americano, la autonomía de los señoríos aborígenes o la libertad y dignidad de los indios. Jamás hubiese Las Casas parado en estos menesteres sin el ejemplo edificante de sus guías espirituales; en lo teórico y en lo práctico, esto cuenta igual que las teodiceas y cánones de alcances democráticos que irá asimilando simultáneamente; se

[13] León-Portilla, Migue *et al., Fray Antón de Montesinos*, p. 12, nota 1.

transcriben pues, otros párrafos del mismo capítulo de la *Historia de las Indias:*

> Vivieron muchos años [los dominicos] guardando este rigor, al menos todo el tiempo que el felice padre Fray Pedro de Córdoba vivió, y pasaron grandes trabajos de penitencia y florecía mucho la religión en obediencia y pobreza; y, cierto, la primitiva del tiempo de Sancto Domingo aquí se renovó; y en tanto creció la fama de su santidad, que el rey de Portugal escribió [...] que le enviasen de los frailes de Sancto Domingo destas Indias, o para reformar a Portugal, o para poblar de nuevo la Orden en la India o en otra parte.[14]

En otros pasajes de ese libro único, se deja sentir la influencia de aquella ejemplaridad tan bien aprovechada por fray Bartolomé:

> En este tiempo ya los religiosos de Sancto Domingo habían considerado la triste vida y aspérrimo captiverio que la gente natural desta isla padecía [...] Así que [...] comenzaron a juntar el derecho con el hecho [¿no es ésta una formulación acertada, válida hasta la fecha como un programa de acción filosófica y política?: *Juntar el derecho con el hecho*] [...], como hombres de los espirituales y de Dios muy amigos, y a tractar entre sí de la fealdad y enormidad de tan nunca oída injusticia, diciendo así: ¿Estos no son hombres? ¿Con éstos no se deben guardar y cumplir los preceptos de caridad y de la justicia? ¿Estos no tenían sus tierras propias y sus señores y señoríos? ¿Estos hannos ofendido en algo? ¿La ley de Cristo, no somos obligados a predicársela y trabajar con toda diligencia de convertillos? Pues, ¿cómo siendo tantos y tan innumerables gentes las que había en esta isla, según nos dicen, han en tan breve tiempo, que es obra de 15 ó 16 años, tan cruelmente perescido? [...]

[14] Casas, Barlolomé de las, *op. cit.*, vol. II, Lib. II, cap. 54, p. 385.

> Acuerdan todos los más letrados dellos, por orden del prudentísimo siervo de Dios, el padre fray Pedro de Córdoba, vicario dellos, el sermón primero que cerca de la materia predicarse debía, y firmáronlo todos de sus nombres, para que pareciese como no sólo del que lo hobiese de predicar, pero que de parecer y deliberación y consentimiento y aprobación de todos procedía [...].[15]

Aquí resalta claramente el origen dominico del discurso lascasiano. A partir de la pregunta inicial queda planteado, en efecto, el problema de la "humanidad" del nativo, de su naturaleza humana, para resolverlo afirmativamente, desde luego; la respuesta positiva se incluye en la forma de preguntar que constituye una figura de retórica. Reaparecerá el interrogante, textualmente, en el legendario "sermón primero que cerca de la materia predicarse debía", el sermón de Adviento (30. XI. 1511) de fray Antón o Antonio Montesinos, verdadera proclama indigenista, desde el púlpito.

También asoman con claridad dos ideas claves de Las Casas: la destrucción de las Indias, denuncia de un genocidio que dará pie a la Leyenda Negra (no una simple leyenda, por desgracia), y el reconocimiento de los señoríos indígenas cuya autonomía defenderá fray Bartolomé.

El párrafo final del texto que se cita muestra insistentemente, anticipándose a cualquier agravio que pudiese hacer flaquear el ánimo, la índole comunitaria de la doctrina que proclamará fray Antón en el sermón de Adviento cuya "novedad no era otra", advierte Las Casas con triste ironía, "sino afirmar que matar estas gentes era más pecado que matar chinches".

El "tema y fundamento de su sermón, que ya llevaba escripto y firmado de los demás", será el de la *vox clamantis in deserto,* del evangelio según san Juan. Y aquí arderá Troya, suscitándose el inicio de la ardua polémica indiana.

[15] *Ibid.*, vol. II, Lib. III, cap;. 3-4, pp. 438-440.

Nada mejor que estos capítulos de la *Historia de las Indias* (Libro III, capítulos 3-19) para poner en obra el código vicarial que es el de la representatividad histórica.

Están ahí los orígenes comunitarios, dominicos, del pensamiento lascasiano. En aquel entonces aún era ajeno a la orden. Tres años después se proclamaría defensor de los indios, en el sermón de Sancti Spiritus, Cuba, y en 1521 decide ingresar a la Orden de Predicadores.

Pero incluso el famoso temple lascasiano de *vox clamanti* se encuentra ahí, en la prédica de fray Antón que, como queda dicho, no es sólo responsabilidad suya:

> [...] yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla [...] la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír.[16]

Se dirá que fray Antón exagera, y con él sus hermanos de orden, lo cual se ha repetido hasta el cansancio acerca del discurso lascasiano. Más bien ocurre que aquéllos tienen plena conciencia, como después la tendrá fray Bartolomé, de que su incipiente cruzada tiene que chocar contra los intereses económicos y políticos de la encomienda cuyo desarrollo anhelan los conquistadores.

En efecto: cuenta Las Casas, en el mismo admirable capítulo 4 del Libro III, que, al concluir el sermón, descendió fray Antón del púlpito "con la cabeza no muy baja, porque no era hombre que quisiese mostrar temor, así como no lo tenía, si se daba mucho por desagradar los oyentes, haciendo y diciendo lo que, según Dios, convenir le parecía".[17]

Acudió "toda la ciudad en casa del Almirante, segundo en esta dignidad y real oficio, D. Diego Colón, hijo del primero que descubrió estas Indias, en especial los oficiales del rey, tesorero y contador, factor y veedor, y acuerdan de ir a reprender y asombrar al predicador y a los

[16] *Ibid.*, vol. II, Lib. III, cap. 4, p. 441.
[17] *Ibid.*, p. 442.

demás, si no lo castigaban como a hombre sembrador de doctrina nueva, nunca oída, condenando a todos, y que había dicho contra el rey e su señorío que tenía en estas Indias, afirmando que no podían tener los indios [...]".[18]

Detalla fray Bartolomé, con genuino talento literario, cómo llaman a la portería preguntando por el vicario fray Pedro de Córdoba, al cual "dícenle con más imperio que humildad que haga llamar al que había predicado". Y empiezan a porfiar tratando inútilmente de amedrentarlo. Al ver que modifican su actitud "templando el brío con que habían venido, mandó llamar al dicho padre fray Antón Montesinos, el cual maldito el miedo con que vino [...]".[19]

Aumenta la presión a fin de que el "padre se desdijese el domingo siguiente de lo que había predicado, y llegaron a tanta ceguedad, que les dijeron, si no lo hacían, que aparejasen sus pajuelas para se ir a embarcar e ir a España; respondió el padre vicario: 'Por cierto, señores, en eso podremos tener harto de poco trabajo'. Y así era, cierto, porque sus alhajas no eran sino [los hábitos de jerga muy basta que tenían vestidos, y] unas mantas de la misma jerga con que se cobrían de noche; las camas eran unas varas puestas sobre unas horquetas que llaman cadalechos, y sobre ellas unos manojos de paja; lo que tocaba al recaudo de la misa y algunos librillos, que pudiera quizá caber todo en dos arcas".[20]

Según comenta el propio Las Casas: "cuán poco temían los siervos de Dios todas las especies que les ponían delante de amenazas";[21] qué de extraño, entonces, que "para fundamento de su retractación y desdecimiento" encuentre una sentencia del Sancto Job, en el capítulo 36, que comienza: *Repetam scientiam meam a principio et sermones meos sine mendatio esse probabo*: "Tornaré a referir desde su principio mi

[18] *Idem*.
[19] *Ibid.*, p. 443.
[20] *Ibid.*, pp. 443-144.
[21] *Ibid.*, p. 444.

sciencia y verdad, que el domingo pasado os prediqué y aquellas mis palabras, que así os amargaron, mostraré ser verdaderas".[22]

Se trata del espíritu de la cruzada religiosa, o mejor aún, del temple moral de la cristiandad en sus primeros tiempos. Es lo que reviven las órdenes en los inicios coloniales del Nuevo Continente. Es la escuela del inminente y eminente discurso lascasiano. ¿Cómo extrañarse de su integridad y altivez, de su ardor incontenible e insistencia machacona? Su fuerza elemental, en todos sentidos, está en proporción directa a la magnitud ejemplar del estímulo formativo y la monstruosidad de los obstáculos que enfrenta.

La crónica de Las Casas tiene un valor excepcional por dos motivos:

1. Es un testimonio directo, ya que le toca vivir esos hechos notables que repercutirán en su propia vida y obra.
2. Precisamente esto último le confiere a su testimonio el mérito doble de informar sobre las fuentes de inspiración de su discurso futuro, o sea, sobre las grandes experiencias formativas de Las Casas.

Este es uno de los modos de aplicación del código vicarial: establecer parte de la representatividad histórica del discurso en sus fuentes de inspiración.

Las Casas y su época están, pues, de lleno en la fuerza del ejemplo que irradian fray Antón de Montesinos y fray Pedro de Córdoba. Lo cual puede constituir un notable estímulo en una época de penuria de los recursos humanos como la que se da actualmente en México y en otros países, penuria que quizás represente lo más delicado y grave de la crisis contemporánea.

Una última observación referente al marco dominico que rodea a Las Casas: su *ardor Dei* que los empuja a una genuina actitud cristiana con respecto a los nativos es exactamente lo opuesto de la feroz intolerancia del *furor Dei* descargado contra los albigenses por el fundador

[22] *Idem.*

Domingo de Guzmán, a principios del siglo XIII. Hay una modificación de las estructuras mentales en correspondencia con las materiales. De la idea de exterminio, identificando a Satanás, al Mal, con los herejes, se pasa a la idea de regeneración bienhechora aprovechando el buen natural de los aborígenes de estas tierras. Podrán apreciarse estas conceptualizaciones gracias a la conveniente aplicación del código salvador, más adelante. Baste insistir en que el diagnóstico dominico del Mal y de los males, junto con su tratamiento, tiene connotaciones divergentes: al exterminar a los señores albigenses, dispondrán los cristianos verdaderos de sus propiedades, incluyendo a los vasallos. Restituir el Orden es, en este caso, remover obstáculos, lo cual conduce a la expoliación. Mientras que la acción de 1511, en el Nuevo Mundo, al fin tierra de utopía, ambiciona la liberación, y el obstáculo se llama la Encomienda. Allá se trata de una disputa sangrienta entre iguales. Acá de una lucha desigual que, en nombre de los menesterosos libran los dominicos, en un principio, continuándola después Las Casas.

Al compararlo con la célebre carta de Motolinía al emperador Carlos V, se pudo ver que el discurso lascasiano roza el derecho de resistencia, sin atreverse a invocarlo, es más, rehuyéndolo. Esto contribuye quizás a su valimiento con el monarca, de lo cual tiene clara conciencia al escribir en el capítulo 138 del Libro III de su *Historia de las Indias* lo que aparece como epígrafe de esta vocación "especuladora".

No exagera Las Casas al concederle tanta importancia a su proximidad a los centros de poder peninsulares: le permite cubrirse las espaldas en su lucha frontal contra la explotación al indígena. No se malquista con el monarca, antes al contrario, al ejercer el derecho de resistencia contra las nacientes instituciones indianas de la encomienda. Lo sabe y saca provecho de la situación. Esto cuenta más que la abstracta libertad de expresión atribuida por Lewis Hanke a la benevolencia del emperador considerándola casi un milagro digno de encomio. Lo cual también se trasluce en la deleznable "explicación" de Menéndez Pidal:

> Los frailes gozaban algo de lo que la democracia moderna llama inmunidad parlamentaria [...].[23]

Las hogueras de la Santa Inquisición no perdonaban ni a los frailes, aun cuando éstos y, en general, la gente de Iglesia, puedan constituir un factor de peso en la determinación de la vida institucional, conforme a los papeles históricosociales consagrados en el Medievo, a partir del papel desempeñado por Alcuino en la corte carolingia.

Sin mencionar sus orígenes medievales, Silvia Zavala se refiere a dicho papel en reiteradas ocasiones. He aquí una de ellas:

> La doctrina política exigía, a principios del siglo XVI, que las resoluciones del príncipe se apoyaran en pareceres de personas de ciencia y conciencia. Por eso, cuando surgían controversias acerca del derecho de conquista de los españoles, la evangelización de los indios, la capacidad racional de éstos y el método apropiado para gobernarlos, se reunían juntas de maestros y teólogos, juristas prominentes y otros personajes de significación en la Corte. En ellas se determinaban los principios teóricos que orientaban a los legisladores del Consejo Real [...].[24]

Ahora bien, volviendo al derecho de resistencia, ampararse o no en él, es más que una cuestión de táctica; es una cuestión doctrinaria, ideológica, de apego o desapego a cualquiera de las tradiciones auctoriales establecidas. Selecciona sus fuentes, sus *autores*, es decir, sus *autoridades*, incluso un Las Casas que llega a burlarse del principio escolástico de autoridad.

Hay una anécdota al respecto, contada en el capítulo 149 del Libro III de su creación más personal e importante. Están en la sesión del

[23] Menéndez Pidu, Ramón, *op. cit.*, p. 129.

[24] Zavala, Silvia, "Introducción", en Juan López de Palacios Rubios, *De las islas del mar Océano*/ Fray Matías de Paz, *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, p. IX.

Consejo Real que se efectúa en Molins del Rey, en diciembre de 1519, para discutir ante Carlos V el problema de la servidumbre *a natura*. Fray Juan de Quevedo, "obispo de tierra firme" (Darién), habla en favor de la esclavitud "e no quería que el clérigo Casas ni los demás los oyesen" ["los secretos que traía para decir al rey"].[25] Al concluir su adversario, "dijo el chanciller al clérigo: 'Micer Bartolomé, Su Majestad manda que habléis'. Entonces, el clérigo, quitando su bonete y hecha muy profunda reverencia, comenzó desta manera [...]", pasando, en seguida, del estilo indirecto al directo, al transcribir su "oración" para sostener la capacidad de la fe cristiana en "aquellas gentes" que "de su *natura* son libres y tienen sus reyes y señores naturales que gobiernan sus policías" (instituciones).

Insiste en la idea que no se cansa de reiterar:

> [...] sé yo de cierto que hago a Vuestra Majestad uno de los mayores servicios que hombre vasallo hizo a príncipe ni señor del mundo, y no porque quiera ni desee por ello merced ni galardón alguno [...] y para ratificación de lo que dicho tengo, digo y afirmo que renuncio cualquiera merced y galardón temporal que Vuestra Merced me quiera y pueda hacer [...].[26]

Es como si estuviese firmemente convencido de aquella distinción medieval, originada en la patrística, entre *bellatores* (encabezados por el monarca) y *oratores* cuyo altísimo ministerio consistiría en el verbo salvador, guía del rey y de la comunidad, verdadera comunidad de criaturas del Señor que puede incluir aquellas diferencias funcionales, pero no las ontológicas, supuestamente aristotélicas: la clase o género de los *rectores et domini aliorum (vigentes ingenio naturaliter)* y la de los *servi (deficientes a ratione naturaliter),* con palabras de Aristóteles en la versión escolástica. Claro, porque según Las Casas, no hay tal irracionalidad servil en los naturales de estas tierras, no al menos como

[25] Casas, Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, vol. II, Lib. III, cap. 148, p. 341.
[26] *Ibid.*, vol. II, Lib. III, cap. 149, p. 343.

lo sostiene el obispo de Darién apoyándose en los conceptos aristotélicos con evidente falsía pues "de la intención del Filósofo a lo que el reverendo obispo dice hay tanta diferencia como del cielo a la tierra, y que fuese así como el reverendo obispo afirma, el Filósofo era gentil y está ardiendo en los infiernos, y por ende tanto se ha de usar de su doctrina, cuanto con nuestra sancta fe y costumbre de la religión cristiana conviniere".[27]

"Filósofo [que] era gentil y está ardiendo en los infiernos": parece una burla jacarandosa, completamente "moderna" (propia de la *devotio* cristiana) y andaluza, inconcebible en un "aristotélico medieval", según lo clasifica Menéndez Pidal en contraposición al "aristotelismo renacentista" de Sepúlveda.[28]

La broma lascasiana mechada de *devotio moderna* y, por ende, renacentista, se dispara del contexto antirrenacentista en el cual pretende situar ese sarcasmo Giménez Fernández junto a Adriano de Utrecht, gran personaje de la corte de Carlos V, miembro del Duunvirato (1516, al lado del cardenal Cisneros), futuro papa Adriano VI, que exclamara ante el Laocoonte, el célebre grupo de la escultura helenística emplazado, a partir de su hallazgo, en las mansiones vaticanenses: "es únicamente un ídolo pagano".[29]

Esta interpretación de la frase acerca de Aristóteles ardiendo en los infiernos se corrobora con los datos de Silvio Zavala sobre la independencia de Las Casas ante la autoridad de Aristóteles que "no constituía una singularidad, como lo demuestran otras sentencias de autores españoles de los siglos XVI y XVII";[30] al igual que un esquema de las influencias en Las Casas, suministrado por el mismo Giménez Fernández:[31]

[27] *Idem*.

[28] Menéndez Pidal, Ramón, *op. cit.*, p. 211.

[29] Giménez Fernández, Manuel, *Bartolomé de las Casas. I: Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias (1516-1517)*, p. 61, nota 182.

[30] Zavala, Silvio, *La filosofía política en la conquista de América*, p. 80.

[31] Giménez Fernández, Manuel, "Bartolorné de las Casas en 1552", prefacio a Las Casas, *Tratados*, pp. LVI-LVII.

- A los 10 años de edad recibe las enseñanzas clasicistas de Nebrija.
- A los 35 años, la influencia del radical reformador Pedro de Córdoba que se pronuncia contra la corrupción de la Roma papal; que también exorciza, en latín y en romance, al demonio, según el humanista Pedro Mártir de Anglería, citado por Weckmann.[32] Por otra parte, ¿no tiene algo de exorcismo el combate lascasiano contra el mal? Exorcismo, en sentido figurado, que rebasa el horizonte cristiano y, desde luego, el medieval.
- A los 40 años, la del cardenal Cisneros, prócer del Renacimiento español.
- A los 45, lo influyen los predicadores erasmizantes de Carlos V: Luis Coronel, Juan de la Fuente y Dionisia Vázquez, así como los dominicos comuneros: Peñafiel, Bustillo y Medina.
- A los 55, Miraya (*Sublimis Deus*) y fray Julián Garcés, O. P., primer obispo de estas tierras, "que se había visto a todo lo largo de su vida atacado por los autoritarios Fonseca, Cobos, Loaysa y Mendoza, y defendido por los erasmizantes Gattinara, Zumárraga, Bartolomé Carranza y Felipe de Meneses".
- A los 90 años, Las Casas se enfrenta al arzobispo Fernando de Valdés, inquisidor general, con motivo de la acusación por herejía contra fray Bartolomé Carranza.

Excepto en la primera etapa, quizá la edad debe reajustarse a los hallazgos de Helen Rand Parish sobre el verdadero año de nacimiento de Las Casas: 1484.

Estas influencias, junto con su desacato al principio de autoridad y la importancia que adquiere en su vida lo ejemplar, constituyen rasgos que van integrando la vicarialidad o representatividad de Las Casas haciéndola comprensible en lo que tiene de más genuino y

[32] Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, vol. I, p. 229, nota.

trascendental, fecundo e inspirador: el cuestionamiento de los poderes establecidos.

Una historia ejemplar

Se ha visto hasta qué punto está presente la conflictiva figura fe/ *oro* en la empresa del Descubrimiento. Figura que remite a la antinomia del imaginario simbólico (no sólo del religioso) y la institucionalidad real, monda y lironda, suponiendo la interrelación de ambos términos.[33]

Tal antinomia y el mencionado conflicto quizá representen modalidades concretas de las cuestiones de valor, de la elección (Sartre: *choix*) que debe ejercitarse constantemente en las grandes y pequeñas decisiones, acerca de lo bueno y lo malo (con lo cual se despoja el problema del mal de sus dimensiones teológicas y literarias).

Pues bien: no resultará nada forzado pretender que el "centro sensible" (N. Luhmann) del yo lascasiano y su circunstancia se encuentre en la misma conflictiva, con las variantes del caso que irán apareciendo.

Silvia Zavala cita un párrafo del capellán de Cortés, e historiador oficial suyo, López de Gómara, que algo debía saber de estas cosas:

> La causa principal a que venimos a estas partes es por ensalzar y predicar la fe de Cristo, aunque juntamente con ella se nos sigue honra y provecho, que pocas veces caben en un saco.[34]

Estas palabras las pone Gómara en labios del propio Cortés. La lucha de Las Casas, y todo el proceso de la Colonia, demuestra que, por desgracia, efectivamente, "pocas veces caben en un saco" la fe, de un lado; la "honra y provecho", del otro. No sólo que, por lo general, tiran por extremos opuestos, encarnando "honra y provecho" en el oro o en sus instrumentos institucionales (la encomienda, verbigracia) que tornarán en un poder malévolo tales supuestos timbres de orgullo: la

[33] *Cf.* Castoriadis, *Cornelius, La institución imaginaria de la sociedad.*
[34] *Apud* Zavala, Silvio, *La filosofía política en la conquista de América*, p. 25.

"honra y provecho" derivados del ejercicio de la encomienda, poder establecido en el Nuevo Mundo, blanco principal de Las Casas.

No sólo Gómara adultera en este punto. Constituyen legión los ideólogos. Se pudo ver el capítulo sobre Colón. De ahí que asombre la perspicacia de fray Bartolomé; la selección del párrafo siguiente de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* será pues triple mente ilustrativa:

> La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas [...].[35]

lo. Las Casas explica los crímenes de la Conquista, pero ya no los justifica.

2o. Esa causa (el oro, en sentido real y figurado, la prepotencia) continúa vigente, en estas tierras, por desgracia. Sirvió para explicarse "la destrucción de las Indias" y ahora serviría para explicar los impulsos que motivan, por lo general, a los aspirantes a adentrarse en los laberintos vernáculos del poder.

3o. Es reveladora la selección del trozo lascasiano, por parte de Luis González, en su libro *El entuerto* de *la Conquista* (integrado por la Tercera parte de la *Historia documental de México*, UNAM, 1964). Claro, es consecuente con el título de su antología que alude a la visión de los vencidos, a las víctimas de la Conquista, al punto de vista de los conquistados.

Igual ocurre con la actitud lascasiana, desde el título de su obra más difundida, a la cual se le achaca la culpa de la leyenda negra contra España. Esto independientemente de que tal título, según advierte Juan de Mata Carriazo, citado por Lewis Hanke, en su prólogo a la *Historia de las Indias*, sea "un recuerdo, adoptado como término de

[35] *Apud* González, Luis, *El entuerto de la Conquista. Sesenta testimonios*, p. 44.

comparación (y de ponderación), de la conquista de España por los musulmanes, lo que nuestros cronistas llaman *la destrucción de España* [...] modo de referirse a la ruina de la monarquía visigoda [...]".[36]

Las Casas, en camino de la autenticidad, sabe valorar la fuerza de tales ejemplos, lo cual no se lo propuso un Hernán Cortés, verbigracia. Sus advertencias al monarca no le ayudan para extraer las conclusiones del caso. Al contrario. De nada sirve, pues, que le escriba a Carlos V, desde Tenuxtitlan, el 15 de octubre de 1524: "es notorio que la más de la gente española que acá pasa, son de baja manera, fuertes y viciosos de diversos vicios y pecados". Porque el problema rebasa, inclusive, el planteamiento de Cortés: no se trata de que "la más de la gente española" haya sido entonces "de baja manera, [...] viciosos de diversos vicios y pecados", sino de que eran así los cabecillas y "decisores", los creadores de instituciones como la encomienda, y es lo que alertaría parte del movimiento franciscano del Nuevo Mundo, la conciencia de aquellos personajes (cuyos nombres han empezado a aparecer) identificados, unos más, otros menos, con la *devotio*, entre los cuales se contará un Zumárraga o un Vasco de Quiroga.

Pues bien: con Las Casas no se trata únicamente de alertar su milenarismo dominico (que también lo tienen, como los franciscanos), ni siquiera sus innegables tendencias a disfrutar de una pureza prístina del cristianismo; hay todo esto y más. Este *plus* es su aportación específica, vivida como un absoluto. Así toma la causa de los indios; salvarlos es todo: representa un acto de justicia, de honor, de respeto a la persona humana, de espíritu misional; representa batallas concretas contra el mal encarnado en las instituciones que dañan al indio en cuerpo y alma.

Abundan los relatos de los horrores de la Conquista. De hecho, adoptan la óptica de los vencidos, dando la batalla en su favor, aun cuando sea esporádicamente, y no como Las Casas, de un modo sistemático y permanente. Da varios ejemplos Todorov en su novedoso

[36] *Apud* Casas, *Historia de las Indias*, vol. I, p. LXXV, nota.

enfoque de textos de la época;[37] aparecen Pedro Mártir de Anglería con su relato de la expedición de Vasco Núñez de Balboa; la carta al rey escrita el 20 de agosto de 1550 por el monje Jerónimo de San Miguel; deplorables episodios contados por el obispo Diego de Landa, por Alonso de Zurita, etcétera.

Si describen los mismos horrores, ¿en qué se distinguen esas denuncias de las lascasianas? ¿Sólo en que unas son ocasionales y aisladas, mientras que las otras se repiten incansablemente con vehemencia sostenida?

Palabras más, palabras menos, es lo que sustenta Lewis Hanke, reconocido lascasiano:

> Mi descubrimiento auténtico fue que él era solamente uno de aquellos españoles, seguramente el más agresivo y claro, que buscaban que la conquista siguiera principios cristianos y justos.[38]

Podrían añadirse los nombres enlistados por Hanke, o concederle que "algunas de las descripciones más impresionantes de la crueldad española iban incluidas en las reales órdenes".[39] Aun haciéndolo, no se adelantaría mucho en la comprensión de lo que Las Casas representa, real y efectivamente, para su época, para la nuestra y para el urgente diseño de un porvenir, regional, por lo menos, no demasiado remoto. Éstos son los marcos de la presente investigación, pero también los de una filosofía de la historia e, inclusive, los de grandes historiadores que ven la historia como maestra de la vida.

No en balde, un "técnico" de la historia, como Georges Duby, puede concluir su magistral análisis de la tripartición (figura imaginaria, en una zona francesa, siglos XI-XIII) evocando los acontecimientos de la Revolución francesa en 1789 y declarando que ha permanecido "abierta

[37] Todorov, Tzvetan, *La conquête de l'Amerique. La question de l'autre*, pp. 147-148.
[38] Hanke, Lewis, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, p. 10.
[39] *Ibid.*, p. 160.

la fractura fundamental, el foso más allá del cual se perciben, encerradas, bajo control, a las clases trabajadoras".[40]

Tiene su importancia el hecho de que Duby se atreva, "antiacadémicamente", a salirse de los marcos medievales de su investigación. En rigor, lo que hace es pasar de la historia a la historia ejemplar, atender, aunque sea de pasada, al principio mismo de una teoría de lo histórico, uno de los objetivos expresos de esta investigación, en lo que atañe a Latinoamérica.

Algo similar se propondría *La conquête de l'Amérique,* libro aparentemente inclasificable, subordinando el análisis de textos al problema filosófico de la otredad que, por cierto, no llega a desarrollar ahí Todorov, abiertamente inclinado por la historia ejemplar.

Se trata de no eludir una problemática compleja, susceptible de fecundar el conocimiento historiográfico y de darle bases firmes a la filosofia de la historia, depurándola de sus tendencias especulativas, "infundadas": historia/intrahistoria, que diría Unamuno, conllevando el uso consecuente del tiempo humano en sus tres dimensiones.

Así lo siente otro de los grandes de la historiografía, Pierre Vilar, en su recomendación de "*comprender* el pasado para *conocer* el presente"[41] (y decidir lo futuro, tiene que agregarse).

¿No podría encontrarse en la ignorancia o desconocimiento de estos principios, por parte de un Menéndez Pidal, en su obra como historiador, la causa de su eclipse actual? No hay otra explicación satisfactoria para la sarta de vacuidades que prodiga sobre Las Casas, y que están entreveradas, debe reconocerse, con datos valiosos.

Revisar uno de sus párrafos "críticos" es enfrentarse a esta vacuidad:

> Las Casas tenía una mente sistematizada en un tosco simplismo, capaz de aplicarse a escribir una larga *Historia de las Indias* para probar una *regla* y para comprobar que esa regla no admite ni una excepción siquiera [...] Y esta absurda e irracional

[40] Duby, Georges, *op. cit.*, p. 462.
[41] Vilar, Pierre, *op. cit.*, p. 12.

> *regla*, esta oposición absoluta del bien y del mal, constituye la constante preocupación del autor [...] todas ellas [sus obras] se basan en la oposición indio-español como algo absoluto que no admite duda ni excepción ninguna.[42]

Lo simplista es el reduccionismo inadmisible de Menéndez Pidal, ideal para no entender nada... Porque en Las Casas hay eso que él dice y más. Este es el *plus* que cuenta para determinar sus peculiaridades, la índole de su aportación, las ricas coordenadas históricas de su "frenético odio" que "está al servicio de una noble causa", según se ve obligado Menéndez Pidal a reconocer.[43]

Los genocidas atraen, desde luego, su "frenético odio". No puede ser menos, tratándose de un cristiano genuino ("viejo" o "nuevo", no importa en este caso). ¿Cómo es posible que todo un Menéndez Pidal —y con él, un buen número de furibundos antilascasianos, supuestos defensores de la integridad hispánica— pueda cegarse hasta tal punto? En Motolinía se entiende: comparten la misma circunstancia y se enfrentan a ella con perspectivas e intereses antagónicos, con envidias, inclusive, por parte de Motolinía y, sobre todo, la rivalidad entre franciscanos y dominicos, demostrada particularmente en Guatemala; así pues, el jefe visible de aquéllos tiene que romper lanzas contra el de los dominicos, aun cuando no estuviese de por medio el anatema religioso del clérigo Las Casas (pues ya había renunciado a la mitra, enclaustrándose en el convento de San Gregorio) contra los sacerdotes que no les negasen la confesión a los españoles obligados, conforme a la pastoral y a la teoría de Las Casas, a restituir sus bienes a los indios despojados por la encomienda.

Grita Motolinía, en efecto, su alarma en la epístola al emperador:

[42] Menéndez Pidal, Ramón, "Una norma anormal del Padre Las Casas", en *El Padre Las Casas y Vitoria*, pp. 55 y 61.
[43] *Ibid.*, p. 64.

> [...] es menester esto se consulte con el Sumo Pontífice [...] si por haber confesado diez o doce conquistadores, ellos y nos hemos de ir al infierno.[44]

Se entiende pues el encono de Motolinía, aunque se reconozca que no es muy franciscano. El "Anónimo de Yucay" contra Las Casas (que según Menéndez Pidal "exagera siempre la influencia de éste para inculparle daños consiguientes")[45] se insertaría en el mismo contexto. ¿Y la legión de antilascasianos modernos? ¿No estarán implicados desde sus propias perspectivas, en algunas de las cuestiones planteadas por una personalidad tan polémica como Las Casas? Desde luego que no se tratará del asunto de la encomienda o de la restitución o el de los títulos de la Conquista, pero quién sabe si todavía les afecte el de la igualdad del indio o del genocidio.

Después de todo, se impondría, involuntariamente, esa intuición de la historiografía y de lo histórico como estructura temporalizada, en consecuencia, de carácter tridimensional, futurizada, esto es, estructurada a la luz de bien fundados objetivos humanistas. Es la filosofía de la historia de excelencia humanista implícita en las ideas de un Duby o un Vilar citadas arriba. O en la célebre formulación heideggeriana de una ontología de la existencia (*Da-sein*):

> El "ser ahí" "es" su pasado en el modo de *su* ser que [...] "se gesta" en todo caso desde su "advenir".[46] [Das Dasein "ist" seine Vergangenheit in der Weise *seines* Seins, das, [...] jeweils aus seiner Zukunft her "geschieht".]

También en la filosofía de Castoriadis, que no en balde inspira el concepto de imaginario en Duby. El párrafo que sigue proviene, justamente, de la problemática sobre el imaginario con la cual concluye el

[44] Motolinía, *op. cit.*, p. 56.
[45] Menéndez Pidal, Ramón, *op. cit.*, p. 149, nota 19.
[46] Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, pp. 23-24.

primer volumen de la edición española de *La institución imaginaria de La sociedad,* cuyo tema es la crítica al marxismo y los primeros capítulos del imaginario social:

> Nuestro proyecto de elucidación de las formas pasadas de la existencia de la humanidad no adquiere su sentido pleno sino como momento del proyecto de elucidación de nuestra existencia, a su vez inseparable de nuestro *hacer* actual.[47]

A la luz de esto, donde aparece el condicionamiento de los medios por los fines, cabe entender, con la insistencia del caso, la polarización actual respecto a uno de los grandes temas lascasianos: en un polo estarían los partidarios de una tesis "conmemorativista", la del encuentro de las dos culturas, verbigracia; en el otro, la de quienes no tienen pelos en la lengua para llamarle al pan pan y al vino vino (el "entuerto de la Conquista", que diría Luis González). Entre éstos debe contarse a un Silvio Zavala que afirma:

> La teoría y las leyes protectoras llegaron tarde para socorrer a los indios de las Antillas. El choque de la raza española con la indígena aniquiló a ésta, correspondiendo gran parte de la responsabilidad al régimen de los repartimientos [...].[48]

Silvio Zavala, en aras de la objetividad científica, lo sabemos, pretende no inmiscuirse. Resulta envidiable su ecuanimidad y rigor académico. Pero esto no puede exigírsele al protagonista de los hechos, ni descalificar a los contemporáneos que se ubiquen junto a él en la misma trinchera de una batalla interminable: la del humanismo moderno que pretende crear instituciones favorables a la realización del hombre.

[47] Castoriadis, Cornelius, *op. cit.*, t. I, p. 285.
[48] Zavala, Silvio A., *La encomienda indiana*, p. 39.

Por esto Todorov en su reciente libro, humanista desde el subtítulo, salta a la palestra arguyendo que "si la palabra genocidio se ha aplicado alguna vez con precisión, es en este caso". Le parece "un récord, no sólo en términos relativos (una destrucción del orden del 90% o más), sino también absolutos, ya que la población [de lo que hoy es Latinoamérica y las Antillas] disminuye en unos 70 millones de seres humanos. Ninguna de las grandes matanzas del siglo veinte puede compararse a esta hecatombe [...] No es que los españoles sean peores que los demás colonizadores: simplemente, son ellos los que han ocupado América, ningún otro colonizador ha tenido la oportunidad, antes o después, de eliminar tanta gente de golpe [*de faire périr tant de monde à la fois*]: Los ingleses o los franceses, por esa misma época, no se portaban distinto; sólo que su expansión no se da en la misma escala, por lo que los desgastes que pueden causar tampoco son iguales [...] en 1500 la población del globo era del orden de 400 millones, de los cuales 80 habitan las Américas. A la mitad del siglo dieciséis, quedan 10 de esos 80 millones. Limitándose a México: en vísperas de la conquista, su población es de unos 25 millones; en 1600 de 1 millón".[49]

Ahora bien, por lo que atañe a las cifras de la población indígena en lo que será la Nueva España, hacia 1500, quizá Todorov no depuró sus fuentes: Borah, concretamente. Al "compulsar" los datos de Borah, Jiménez Moreno y Othón de Mendizábal, probablemente se tendría que reducir el número de 25 millones de habitantes que da Todorov para lo que sería la Nueva España en 1500. En fin, en materia de censos, es fuerte el margen de incertidumbre. No hay consenso entre los especialistas y no ha dicho la última palabra la demografía arqueológica. Lo que está fuera de duda es el hecho del genocidio, o sea, la destrucción de las Indias, independientemente del aspecto cuantitativo, el atentado, no sólo contra la vida de los naturales, sino contra sus instituciones.

Si se recuerda que el compromiso real de los conquistadores (conforme a sus instituciones e imaginario religiosos) era preservar a los indígenas en lo material a fin de evangelizarlos, es evidente su

[49] Todorov, Tzvetan, *op. cit.*, pp. 138-139.

inconsecuencia y maldad, como se los advierte Las Casas *ad nauseam*. Pero antes de asistir al impresionante esfuerzo lascasiano para rectificar la historia, enderezando el entuerto de la Conquista, de donde vendrá su enfrentamiento a los poderes establecidos y la búsqueda de modelos alternativos (memorial de 1555 a Carranza), que ya no serán teórico-prácticos como los de su juventud, conviene primero delimitar responsabilidades, con Todorov. Hacerlo por pulcritud metodológica, no por el afán de montar un juicio conforme a la idea hegeliana de que *Weltgeschichte ist Weltgericht*.

> Los españoles no exterminaron en forma directa a esos millones de indios; no podían hacerlo. Si se examinan las formas de la disminución de la población, se ve que son tres y que la responsabilidad de los españoles es inversamente proporcional al número de víctimas en cada caso:
> 1. Por muerte directa, durante las guerras o fuera de ellas: número elevado, aun cuando relativamente pequeño; responsabilidad directa.
> 2. A consecuencia de malos tratamientos: número más elevado; responsabilidad (apenas) menos directa.
> 3. Por las enfermedades, por el choque microbiano [las famosas *pandemias* que trajeron los conquistadores: viruela, influenza, fiebre amarilla, peste bubónica]: la mayoría de la población; responsabilidad difusa e indirecta.
> [...] Por "malos tratamientos" entiendo, sobre todo, las condiciones de trabajo impuestas por los españoles, en particular en las minas, aun cuando no exclusivamente en éstas. Los conquistadores-colonizadores no quieren perder tiempo, deben enriquecerse pronto, imponiendo, en consecuencia, un ritmo de trabajo insoportable, sin el mínimo cuidado para preservar la salud o la vida de sus trabajadores; el promedio de vida de un minero de la época es de veinticinco años [...].[50]

[50] *Ibid.*, p. 139.

Todorov no exagera en su intento de deslindar responsabilidades. Al contrario, se queda corto: no aparecen las torturas espantosas y los crímenes deliberados de que están llenas casi todas las crónicas de la Conquista y un buen número de ordenanzas, pragmáticas y demás.

Por lo que se refiere a Las Casas, dista mucho de ser "absurda e irracional" su regla de "oposición absoluta del bien y del mal" (M. Pidal). Al contrario: se entiende perfectamente en función de su circunstancia. Es un fraile que considera la encomienda, forma concreta que asumen los poderes establecidos, el origen principal de los males, el obstáculo mayor a los planes de evangelización pacífica, según él finalidad máxima de la Conquista para cuyo cumplimiento el papa delega en estos frailes. La perseverante lucha contra ese obstáculo y el consecuente cumplimiento de dichos planes, aunados a la problemática de títulos de legitimidad, de la naturaleza del hombre americano o igualdad ontológica, de los derechos de conquista en relación con tal naturaleza y con la paz y la guerra, le sirven, en lo fundamental, para la integración de uno de los proyectos o *imaginarios* más ambiciosos, fecundos y controvertibles, a fuerza de arraigarse profundamente en su circunstancia y, por ello mismo, de trascenderla. En este *imaginario* tienen que debatirse problemas capitales del poder: ley, justicia, paz; en suma, el *ordo*, según el término medieval, eminentemente englobador, jerarquizador, en materia social, aun cuando esto último pase en Las Casas a segundo término.

Cinco códigos para el imaginario lascasiano

Un imaginario consta de proyectos, sueños, ideas. Consta, en fin, de palabras que, a diferencia de las *jurídicas*, no dependen tanto de la vida concreta, aun cuando puedan referirse a ésta. Así aparecen, al menos, los imaginarios en sus grandes historiadores como Georges Duby, y con sugerencias múltiples, mechadas de confusión, en un ideólogo como Castoriadis.

El imaginario lascasiano suele remontar el vuelo. Todo el mundo lo sabe. De ahí que se destaque menos su sentido de la realidad, pese

al frecuente planteamiento socarrón de Las Casas. Se trasluce en el epígrafe de este capítulo y, más aún, en el párrafo siguiente, donde alude a sus experiencias utópicas de 1520, en Venezuela:

> [...] yo dejo en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una, sino millares de veces, cuanto es de parte de los españoles que asuelan y destruyen aquellas gentes y les quitan el espacio de su conversión y penitencia, quitándoles la vida antes de tiempo, y así mueren sin fe y sin sacramentos; he rogado y suplicado muy muchas veces al Consejo del rey que las remedien y les quiten los impedimentos de su salvación, que son tenellos los españoles en captiverio a los que tienen ya repartidos, y a los que aún no, que no consientan ir españoles a cierta parte de tierra firme [Paria, Venezuela] donde los religiosos, siervos de Dios, han comenzado a predicar el Evangelio, y los españoles que por aquella tierra van, con sus violencias y malos ejemplos, los impiden y hacen blasfemar el nombre de Cristo: hanme respondido que no ha lugar, por que sería tener la tierra ocupada los frailes sin que della tuviese renta el rey. Desque vi que me querían vender el Evangelio, y por consiguiente a Cristo, y lo azotaban y abofeteaban y crucificaban, acordé comprallo, proponiendo muchos bienes, rentas y riquezas temporales para el rey, de la manera que vuestra merced habrá oído". Quedó desto aquel señor [el licenciado Aguirre, "del Consejo Real y también de la Inquisición", testamentario de la reina Isabel] y todos los que lo supieron muy satisfechos y desde adelante tuvieron al clérigo [Las Casas] en mejor reputación que hasta allí, loando su industria y celo.[51]

[51] Casas, *Historia de las Indias*, vol. III, Lib. III, cap. 138, p. 309.

Desde que vio que le querían vender el Evangelio, decidió comprarlo prometiéndole las perlas de la Virgen al rey. Literalmente "las perlas de la Virgen", puesto que Tierra Firme gozaba fama de región perlífera.

En el capítulo 132 del Libro III de la *Historia* de *las Indias* transcribe lo fundamental de las capitulaciones de Tierra Firme suscritas por "el dicho clérigo" y "el rey [Carlos I] de su propia mano en la Coruña, estando para se embarcar, la primera vez que volvió a Flandes, ya electo emperador, a 19 días del mes de mayo de 1520 años".

Ahí aparece el señuelo de las ganancias materiales, prometiendo (literalmente) el oro y el moro (el moro, en este caso, son los aborígenes) en el compromiso o contrato llamado entonces *capitulaciones*, de acuerdo con la práctica medieval. Todo para salirse con la suya en una de las últimas cruzadas *pacíficas* (ésta es su utopía) para convertir infieles.

Le lleva tres capítulos (del 139 al 141) la descripción de la violenta oposición que tuvo que vencer por parte de los consejos de Indias y del Real. He aquí una de las escaramuzas verbales con el obispo y contador Fonseca, hermano del mortal enemigo de Colón y Las Casas, uno de los potentados del reino, presidente del Consejo de Indias. El episodio vuelve a revelarnos la vivacidad de lengua, una ironía sardónica, maliciosa y alegre, que merecería un estudio atento por parte de los especialistas en análisis literarios, de la monumental *Historia de las Indias:*

> [...] como el obispo y todos sus compañeros callaban, y aunque todo era decir contra ellos, no respondían, pareció a Antonio de Fonseca, hermano del obispo, de responder al clérigo y dijo así: "Señor padre, ya no podéis decir que estos señores del Consejo de Indias han muerto los indios, pues ya les quitastes cuanto tenían". Respondió el clérigo muy de presto y con gran libertad: "Señor, sus señorías y mercedes no han muerto todos los indios, puesto que han muerto muchos e infinitos cuando los tenían, pero la mortandad grande y principal los españoles particulares la han hecho y cometido, a la cual ayudaron sus señorías". Quedó Antonio Fonseca como

> pasmado y todos los de la congregación admirados, mirándose unos a otros, y algunos, como mofando, sonriéndose. El obispo, viéndose afrentadísimo, y como muy libre, parándose colorado como una llama, aunque verde y negro de su naturaleza, muy turbado dijo: "Bien librado está el que es del Consejo del rey, si siendo del Consejo del rey, ha de venir a ponerse en pleito con Casas". Respondió el clérigo Casas, muy súbito y con su acostumbrada libertad: "Mejor librado, señor, está Casas, que habiendo venido de las Indias, 2 000 leguas de distancia con tan grandes riesgos y peligros, para avisar al rey y a su Consejo que no se vayan a los infiernos por las tiranías y destrucciones de gentes y reinos que se cometen en las Indias, en lugar de se lo agradecer y hacelle mercedes por ello, que se haya de poner en pleito con el Consejo".[52]

Para un estudioso de la historia o de las letras y no sólo para un buscador de la producción del sentido del curso/discurso históricos (léase filósofo de la historia), resulta aleccionador el extenso pasaje.

Desde luego, puede desglosarse sin merma del sentido. Posee una especie de unidad narrativa, teatral, con su planteamiento, nudo y desenlace.

Puede percibirse el dualismo españoles/indios que caracteriza la problemática del Nuevo Mundo; la disparidad de políticas sociorraciales que la Corona española tiene ante sí; todo lo cual constituye unidades sémicas susceptibles de integrar una visión de la época, o sea, en los términos del presente enfoque: el código vicarial.

Las Casas blande la amenaza del infierno: como buen clérigo. pretende salvar a los opresores de indios y no sólo a éstos: trátase pues del código de salvación.

Aparece, por último, el código ideal para los autores de biografías, susceptible también de amplio desarrollo en los análisis de estilos literarios: *ethosimbólico*. Alude al carácter personal y modo de ser del

[52] *Ibid.*, vol. III, Lib. III, cap. 139, p. 313.

personaje, entregando claves para el conocimiento de su personalidad; en este caso, sobre todo como se infiere de las líneas finales del extenso pasaje, se revela el desenfado mordaz de una personalidad irónica, muy a tono con sus desplantes y luchas por la libertad.

Por lo que atañe a los cuatro códigos restantes, y también en lo que se refiere al *ethosimbólico* o código del carácter, debe insistirse en la facilidad de su manejo. Una simple ojeada a títulos de muchos documentos lascasianos encarrila la codificación correspondiente, en el caso, por lo menos, de los códigos de salvación y de anticipación o utopista.

Así por ejemplo, cuando se trata de "memoriales de agravios hechos a los indios" se clasificarían dentro del código salvador ya que Casas preconiza la necesidad de remover todos y cada uno de los "agravios", en bien de los propios indios, de la religión y de la Corona.

Claro que la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542) constituiría el *magnum opus* (pese a su corta extensión) de la literatura lascasiana codificada como "salvadora".

También caerían dentro del código los párrafos aleccionadores e ilustrativos donde Casas denuncia las consecuencias de los atropellos, por si fuera poco el genocidio. Pero él no descuida nada, ni siquiera las reacciones psicosociales, comunicadas mordazmente, en contra de la política sociorracial de la Corona, en una fecha tan temprana como es 1516, el año en que será nombrado delegado del corregente Cisneros para la reformación de las Indias, así como "procurador y protector universal de todos los indios". He aquí el penúltimo párrafo del documento, según lo publica Pérez de Tudela, en el extracto hecho por la secretaría real:

> Dice [Las Casas] que les es tan aborrecible [a los indios] el nombre de cristiano, que tienen por mejor ir al infierno, creyendo carescer de la conversación de los cristianos, que al paraíso, habiendo de estar con ellos.[53]

[53] Casas, *Obras escogidas*, vol. v. pp. 5-6.

El hecho de que prefieran los nativos irse al infierno con tal de no quedar con los españoles en el paraíso puede ser una típica ironía lascasiana, aunque valga más destacarla como un indicador del código de salvación, o sea, de la denuncia de todo aquello que se opone a la salvación de los indios, finalidad principal de la Conquista.

La dimensión de lo presente (con referencia al discurso que se analiza) constituye, según se ha dicho, la temporalidad propia al código salvador. Aplicarlo es percibir los daños, graves o leves, que preocupan al autor del discurso.

Al pasar a sus recomendaciones para remedio de los males se ingresa a los dominios semánticos del código anticipatorio o utopista cuya dimensión temporal es el futuro, ya que busca la instrumentación de propuestas, planes, deseos, peticiones.

En los memoriales de remedios para los indios, desde el que envía al cardenal Cisneros, en 1516, hasta la petición al papa Pío V, escrita poco antes de la muerte de Casas, pasando por tratados enteros (*De unico vocationis modo...*, de 1537), o peticiones y más peticiones, bien sobre la capitulación de Tierra Firme (1519), dirigida al gran canciller Mercurino de Gattinara, como la del papa donde, además de sus grandes temas polémicos, aparecen los menores, entreverando los males y su posible reparación; son ejemplos de la necesidad de recurrir a ambos códigos para la clasificación semántica.

En estos párrafos del último documento enlistado por Pérez de Tudela, se ilustra bien lo anterior, en lo que se refiere a temas menores de fray Bartolomé:

> Abiertamente e injustamente [*parece faltar aquí algo*] que el obispo ignore la lengua de sus súbditos, y no trabaje de aprenderla con todo cuidado. Por tanto, a V. B. suplico humildemente que les mande aprender la lengua de sus ovejas, declarando que son a ello obligados por ley divina y natural [...] Grandísimo escándalo y no menos detrimento de nuestra santísima religión es que en aquella nueva planta obispos y frailes y clérigos se enriquezcan y magníficamente, permaneciendo sus

> súbditos recién convertidos en tan suma e increíble pobreza, que muchos por tiranía, hambre, sed y excesivo trabajo cada día miserabilísimamente mueren. Por lo cual a V. Sd. humildemente suplico que declare los tales ministros ser obligados por ley natural y divina, como en efecto están obligados, a restituir todo el oro, plata y piedras preciosas que han adquirido, porque lo han llevado y tomado de hombres que padecían extrema necesidad y hoy viven en ella, a los cuales, por ley divina y natural, también son obligados a destribuir de sus bienes propios.[54]

Código salvador: *terminus a quo* (aquello de lo cual pretende salvar) doble en este fragmento:

> *a quo* 1: ignorancia de la lengua indígena por parte del obispo, lo que impide el buen curso de la causa evangelizadora;
> *a quo* 2: enriquecimiento de "obispos, frailes y clérigos" a costa de los "recién convertidos" que padecerían, muriendo cada día, en condiciones deplorables (se trata ya de un régimen de explotación precapitalista — esto escribe en la década de los sesenta— , en el cual la vieja encomienda se va transformando en corregimiento, adecuándose a los fundos mineros).

Código utopista: *tmninus ad quem* (instancias futuras que remediarán los males):

> *ad* quem 1: el aprendizaje correspondiente de la lengua indígena por los obispos;
> *ad quem 2*: restitución a los productores indígenas de "todo el oro, plata y piedras preciosas que han adquirido" sus explotadores.

[54] *Ibid.*, p. 5,12, a-b.

Éstos adquieren aquí un rostro diferente: son "obispos, frailes y clérigos", que deben añadirse a los conquistadores, encomenderos y autoridades en general, como responsables del saqueo y destrucción. Al no exceptuar al clero ni a sus jerarquías, es difícil interpretar las acusaciones y propuestas de Las Casas como el indicio de una ideología clerical destinada a fortalecer al clero —y a su orden, concretamente—, debilitando las jerarquías restantes no eclesiásticas.

Sea esto o lo otro, o simplemente que con la edad se haya vuelto más radical, tratando de captar fielmente el curso de los acontecimientos (lo cual rectificaría la imagen habitual que se tiene de su pensamiento: lo dinamizaría en vez de petrificarlo), el hecho es que el tema de la restitución es una de las grandes ideas lascasianas. No en balde le dedicó —o quiso dedicarle— todo un tratado, hoy perdido. Así lo informa al final del capítulo 153 del Libro III de su *Historia de las Indias*, donde también nos dice que el tema aparece en el *De unico vocationis modo* y en el *Confesionario* o manual de confesores (1547) que había de causar el escándalo precisamente de los eclesiásticos comprometidos en la empresa de rapiña.

Este escrito, junto con la Brevísima relación, es uno de los textos lascasianos impresos en Sevilla, en 1552, a fin de adoctrinar rápidamente a los frailes que iban a embarcarse para el Nuevo Mundo. Debido a esto, no tuvieron que pasar una censura previa, ha observado Giménez Fernández.

En la séptima regla del *Confesionario* se lee:

> [...] mándeles el confesor restituir todo cuanto de ellos hubieren llevado de tributos y servicios a las mismas personas, si fueren vivos, o a sus herederos, o a los pueblos de donde eran, por manera que a todos los indios del pueblo o pueblos quepa parte de la tal restitución.[55]

Ofrece en seguida dos razones de esta regla:

[55] *Ibid.*, p. 239, b.

1a. Al violarse los derechos natural, de gentes y divino, "es todo injusto, inicuo, tiránico y digno de todo fuego infernal, y, por consiguiente, nulo, inválido y sin algún valor y momento de Derecho";
2a. "porque no han cumplido con la causa final, o modo que se les puso en las cédulas de las tales encomiendas, que era y que es predicar y doctrinar estas gentes [...]".[56]

Un lustro antes, en su *Carta al Consejo de Indias* (1531), Las Casas exigía a los propios miembros del Consejo la susodicha restitución, no sin amenazarlos antes con el infierno, en caso de no atender la demanda:

> Miren, pues, VV. SS. e mercedes, miren par sus animas; porque en verdad yo mucho temo e mucho dudo de vuestra salvación. Y huigan muy mucho, si salvarse quieren, puniendo remedio a tanta miseria, que no tomen consejo ni crean a cartas ni a palabras de los lobos hambrientos que acá están [entonces era prior en el monasterio dominico de Puerto de Plata, en la isla Española]. Los principales de los males han sido los que estas tierras han mandado e gobernado, que par sus propios e desatinados apetitos de se engrandecer han sustentado toda esta tan horrible tiranía [...] [aun cuando no sea idéntico, ¿no sigue, par desgracia, operando algo similar — excepción hecha, quizá, de lo tiránico— en el mal tercermundista de la actualidad?] Por lo cual, ninguna excusa teméis creyendo a los tales, que allende de los pecados de quien seréis partícipes, sois obligados a restitución de todos los bienes e riquezas que los otros a estas gentes roban, aunque a vuestro pader no llegue una blanca.[57]

[56] *Idem*.
[57] *Ibid.*, p. 51, a.

Si la demanda de restitución (código anticipatorio) resulta aquí simple e ingenua en comparación con la del *Confesionario*, qué puede decirse de los planes de gobierno que le siguen.

Baste con mencionar que uno de los remedios propuestos es "que S. M. tenga por bien de prestar a cada una de estas islas quinientos o seiscientos negros, [...] será su Majestad pagado; e terná poblada su tierra, e habrán crescido mucho sus rentas, así por el oro que se sacará de las minas, como por las aduanas e almojarifazgos e otros intereses que mucho crescerán".[58]

Los europeos se habían acostumbrado al tráfico de esclavos negros. Por eso se le ocurre. Años después se arrepentirá Las Casas, en una prueba del carácter vivo de su pensamiento y de su voluntad de cambio. Una prueba, incluso de su lucidez y grandeza de ánimo (uno de los indicadores de la grandeza histórica, según Burckhardt). Se dará cuenta que también los negros son humanos y que, además, ni siquiera "se remediaron ni libertaron los indios", a pesar de que se trajeron más de cien mil africanos, hasta el momento en que escribe Las Casas el dato.[59]

Reaparece una y otra vez el tema de la restitución. Por ejemplo en 1564 (dos años antes de su muerte), al hacerle una consulta, otro religioso de su orden, sobre los sucesos de la conquista del Perú. Su respuesta se conoce bajo el nombre de Tratado de las doce dudas, donde concluye, entre otras cosas, lo siguiente:

> Los dichos españoles que se hallaron en la muerte de Atabaliba [Atahualpa, último emperador inca] (los cuales no fueron doscientos) son obligados a restituir los reinos del Perú a los herederos de Atabaliba o a quien de derecho, o según su costumbre, lo había de haber so pena de condenación eterna [...] porque restituir no es otra cosa sino hacer y guardar justicia tornando a cada uno lo que tenía [...], pues cada uno es

[58] *Ibid.*, p. 54, b.
[59] *Historia de las Indias*, vol. III, Lib. III, cap. 129, p. 275.

> obligado a guardar justicia so pena de condenarse. Luego la restitución de lo que injustamente se tomó es necesaria para la salvación.[60]

En su afanosa búsqueda de la justicia distributiva, Las Casas había llegado, nueve años antes, a una idea de restitución todavía más radical y fecunda, prefigurando, ciertamente, la del derecho de autodeterminación de los pueblos, o sea, el anticolonialismo vigente con sus implicaciones de autonomía/heteronomía, línea filosófica que va de Kant a Castoriadis.

En agosto de 1555 mantiene correspondencia epistolar con el teólogo dominico Bartolomé Carranza de Miranda, a la sazón en Londres como confesor del príncipe Felipe, después arzobispo de Toledo, lo cual no impidió que fuera acusado de luteranismo.

"Carranza y varios teólogos eran abandonistas diciendo que la ocupación de los españoles debía cesar después que los indios se hubiesen convertido y siempre que no hubiese peligro de que recayesen en la idolatría [...]", informa Menéndez Pidal en su polémico libro sobre Casas.[61]

Éste le envía su famosa "carta grande" en la cual expone la teoría del "imperio apostólico" cuya fórmula, según Giménez Fernández, podría ser: *las Indias para los indios*.[62]

Asombra el giro de Las Casas; se pensaba estar ante un humanista más o menos próximo a las tesis renovadoras de la *devotio moderna*, en otro nivel, desde luego; un humanista que emprende una de las cruzadas memorables en la historia humana, sin atemorizarse ante ningún adversario. Aquí, un paréntesis que sirva de comprobación.

En 1531 vuelve a la liza, ocho años después de tomar los hábitos. Reanuda los proyectos reformadores de su época de clérigo, poniendo una larga carta a la instancia superior de toda la administración colonial,

[60] *Obras escogidas*, vol. v, pp. 501, b-502, a.
[61] Menéndez Pidal, *op. cit.*, p. 148, nota 17.
[62] Giménez Fernández, *op. cit.*, p. 177, nota 507.

creada en 1524. Y ahí se lanza nada menos que contra los Welser, los banqueros alemanes del monarca metidos a "inversionistas" en Venezuela, que no en balde son ya los tiempos del capitalismo mercantil; les reclama airadamente a los integrantes del Consejo Real y Supremo de las Indias:

> [...] lo que yo nunca pudiera pensar que a tan desmandada licencia viniérades, que porque los alemanes prestasen trescientos o cuatrocientos mili ducados al Rey [...] les entregárades doscientas o trescientas leguas de costa de Tierra Firme alquiladas o, por mejor decir, que las metan a sacomano, como hoy día lo hacen, que después de robadas las riquezas de oro que en ella han podido apañar, la despueblan de sus propios moradores, enviando navíos cargados de indios a esta Isla [Santo Domingo], matando por tomallos y echando a la mar, por traer ciento, quinientos [...] ¿Y cómo no vían VV. SS. y mercedes la priesa que los alemanes habían de dar a aquella tierra, e a la gente della en el tiempo que se la dejáredes? ¿No trabajarán de defrutalla e estirpalla, por sacar lo que han prestado e les ha costado? Pues afirmo que en cuatro años que dicen que les ha de durar, podrán robar para comprar a toda Alemania. ¿Por qué, señores, hacéis tantas liberalidades de lo que no conoscéis ni sabéis que dais, ni podéis dar [alude a la evangelización como único título de dominio], con tanto perjuicio de Dios y de los prójimos?[63]

Se abrió el largo paréntesis con la requisitoria doble de Las Casas contra el Consejo de Indias y contra los Welser.

A los consejeros les tocaba por haber aprobado las mercedes reales a los tudescos. En cuanto a éstos, obviamente representan el mal *concreto* (para quienes sostienen que fray Bartolomé prefiere las abstracciones) del cual tiene que *salvarse* a los indios: código de salvación.

[63] Casas, *Obras Escogidas*, vol. v. pp. 49-b-50. a.

Quizás esta costumbre de afrontar resueltamente al enemigo haga comprensible su radicalismo a partir de la polémica con Sepúlveda, expresado con todas sus letras en la "carta grande" y en el *Tratado comprobatorio,* tres años antes, de un modo más técnico. Veamos esta radicalización de las medidas que propone (código utopista) a fin de hacer justicia, mediante la restitución; en el *Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias* (1552) se encuentra la conciliación de las nociones de *autonomía e Imperio,* para hacerle honor al título en cuestión y para desarmar a sus contrincantes (Motolinía, verbigracia) que lo estigmatizaban como un enemigo del Imperio:

> [...] verdad es competer a los infieles en sus reinos y provincias tener y ser reyes y reinos, y mando y jurisdicciones sobre sus súbditos, de Derecho y ley natural, que llamen reyes o rectores, caciques o tatoanes [*tlatoanis*] o otro cualquier nombre que tengan; e tienen todo cuanto poder los reyes acá entre nosotros los cristianos platicamos o leemos en las leyes y costumbres tener los reyes.[64]

Una página más adelante aparece la misma autonomía o derecho de autodeterminación fundamentado en el *jus gentium* derivado, a su turno, de la ley o Derecho natural. Y, por último, casi al final del *Tratado,* la conciliación mencionada que, tres años después, en la "carta grande", brillará por su ausencia:

> [...] la jurisdición de los reyes y señores naturales de las Indias, como de inferiores, y la de los reyes de Castilla como príncipes supremos e universales emperadores,en cuyas personas subjectó y repuso,como en fuente de jurisdición, la Sede Apostólica, la jurisdición universal e superioridad de todos los reinos

[64] *Ibid.*, p. 385, a.

> de aquel orbe, justa y buenamente se pueden compadecer, sin que impida la una a la otra [...].[65]

No falta nada, ni siquiera la legitimación pontificia de la Conquista mediante la bula de donación condicionada siempre al cumplimiento de las tareas de evangelización pacífica, según lo repetirá Casas infatigablemente.

De la restitución no se habla, aun cuando esté implícita en la autonomía, porque se convertitia en Tratado *impugnatorio*, siendo que es *comprobatorio*. Ya sin esta limitación la carta a Carranza es completamente explícita; en cambio, lo implícito es la autodeterminación, resultando la conciliación, que se presenta de otra manera, uno de tantos "supuestos" y una variante de la *pax Christi* que demandaba:

> A lo cuarto que V. P. supone, conviene a saber, que los señores naturales de los indios, reyes y caciques han de ser restituidos en sus señoríos antiguos, en su libertad y señorío de sus haciendas, ellos y los indios, este supuesto, padre, es tan verdad, que el cielo no es más verdaderamente cielo, ni yo más verdaderamente hombre [...].[66]

Esta restitución de la autonomía es uno de los remedios principales de la situación desastrosa que arrancó de un genocidio detallado por Las Casas en su primera época, en vísperas e inmediatamente después de lo que él llama su "conversión" (1522) hasta la *Brevísima relación* (1542) preparatoria de su triunfo "legal" en las juntas de Valladolid y Barcelona donde se van fraguando las Leyes Nuevas de Indias, que tantas iras provocarán.

El código utopista tiene que señalar la evolución del concepto: cambian los protagonistas, apareciendo ahora el territorio y sus gobernantes;

[65] Ibid., p. 444, a-b.
[66] *Idem*.

cambia la fundamentación, pues Casas menciona ahora "la ley positiva, vieja y nueva, de Dios".

Naturalmente, nadie le hace caso. No es como cuando respetaba las reglas del juego, ciñéndose a los límites de una ideología colonizadora "buena", cristiana. Entonces sí que se movía en el ámbito de la *Realpolitik* (dominio también del código anticipatorio, según se verá), no en el campo de la pura, admirable *especulación* (en el sentido medieval del vocablo, que ya se explicó).

Se transcribe al respecto una valiosa información de un notable hispanista, Marcel Bataillon:

> La revelación más asombrosa de estos últimos años es la recolección de documentos penianos aportada por G. Lohmann-Villena en 1966 al Coloquio Lascasiano de Sevilla [...] aquí están atestados ante notario una serie de actos de restitución de bienes tomados a los indios por conquistadores y encomenderos conocidos del Perú, no donaciones piadosas más o menos expiatorias, sino restituciones hechas "para tranquilizar su conciencia" conforme a la exigencia del terrible *Confesionario:* restituir el bien mal adquirido. Esos actos no son todos hechos *in articulo mortis;* no todos reparan viejas rapiñas pasadas a la historia [...] En esa fase que Demetrio Ramos llama "la etapa lascasiana de presión sobre las conciencias", Las Casas no había calculado mal la influencia sobre sus compatriotas del miedo al infierno.[67]

La epístola a Carranza reviste un interés múltiple; entre otras cosas porque asoma la oreja ese sentido de la *Realpolitik* que nunca abandonó a Las Casas. Pero lo que impacta es la vehemencia de su alegato en favor de un imposible: la restitución de la autonomía. Y después su débil intento de convencer a los españoles procurando mostrar la

[67] Bataillon, Marcel y André Saint-Lu, *El Padre Las Casas y la defensa de los indios*, p. 58.

conciliación, en una nueva serie de "motivos", de Imperio y autonomía. Veamos en una y otra:

> [...] para tener los indios enteros y restaurarse en sus humanas y temporales policías, no había de quedar hombre español en las Indias [recuérdese: *las Indias para los indios*]. Y ¿quién ha confundido y desordenado y dejarretado y totalmente aniquilado las policías humanas de los indios, y buenas, según que podían tener gentiles, sino los españoles, habiendo puesto tanta confusión y desorden, cual nunca fue puesta en el mundo en estos ni en los pasados siglos?[68]

Tres observaciones: Primera. El término *policía* equivale, en aquella época, a la cosa pública, *res publica,* institución, gobierno. Policía, *politeia,* se llama en griego el diálogo platónico de la *República,* que, desde luego, no tiene nada que ver con cuestiones republicanas, igual que tampoco con cuestiones policiacas la *policía* lascasiana.

Segunda. Sale a relucir aquí la famosa exageración andaluza (código ethosimbólico) de Casas al final del párrafo. A menos que esté pensando en el genocidio, al hablar de "tanta confusión y desorden".

Tercera. Se manifiesta otro enfoque *perspectivista,* diferente de los que menciona Todorov: "en el seno de la religión" y en el campo de la justicia distributiva.[69] Aquí descubre Las Casas, por lo que atañe a los regímenes políticos indígenas, esa "forma superior del igualitaris mo que es el perspectivismo, en el cual cada quien ha de ponerse en relación con sus propios valores, sin tener que confrontarse con un ideal único".[70]

De modo embrionario, *avant la lettre,* se da el famoso perspectivismo que Leibniz propondrá para la metafísica y Ortega para su concepto del mundo y de la vida.

[68] Casas, *Obras escogidas,* vol. v, p. 447, a.
[69] Todorov, *op. cit.,* pp. 195 y 199.
[70] *Ibid.,* p. 197.

Con su habitual lucidez y para no apartarse demasiado de la realidad, Casas tiene que contemporizar esforzándose en toda clase de propuestas conciliadoras, pues si no, se saldrían sus enemigos con la suya convirtiéndolo en enemigo del Imperio y, claro, de la "Sacra Cesárea Católica Mejestad" (según rezan los documentos de aquellos mediados de siglo), o sea, punto menos, que en traidor a la patria. Y entonces propone:

> [...] que los reyes de las Indias, supuesto que la susodicha superioridad de los reyes de Castilla les es útil y provechosa a sí mismos y a sus reinos para reconocimiento della y universal principado y señorío sobre ellos, de los reyes de Castilla, con sola una joya, con que cada año les sirvan, tiene cumplido efecto, como el rey de Túnez quedó por vasallo del Emperador con servirle con ciertos caballos o ciertas joyas, que llaman parias, con que cada año como a superior le servía.[71]

Esto es lo que se llama, literalmente, *rendir parias* o tributo; tiene que hacerlo Las Casas, en función de lo real, so pena de no haber sido quien fue: uno de los grandes forjadores de historia, o sea, de ese paradójico entrecruzamiento de decisiones individuales e intereses colectivos, de grupo, de clase.

Llega al extremo, inclusive, de contradecir sus elevados planes de evangelización pacífica (*pax Christi*); para las nuevas etapas de política poblacional, para la fase colonizadora o de Colonia que sigue a la de Conquista, recomienda una *pacificación* más o menos armada, adelantándose al espíritu de la ordenanza general, promulgada en 1573 por Felipe II, decretando el uso del término *pacificación* en vez de *conquista*. La simpleza de ésta y la complejidad de aquélla constituye la diferencia entre una y otra. He aquí algunas recomendaciones lascasianas que pertenecen a su "utopía" de pacificación, que no por

[71] Casas, *Opúsculos...*, p. 445, a.

apegada al realismo político deja de ser "utopista" o anticipatoria *stricto sensu*, en la acepción codificadora:

> Ponga en Méjico trescientos hombres de guarnición, a quien dé a doscientos y trescientos ducados cada año, y tierras y montes y aguas y otras cosas, que se podrán dar sin perjuicio de los indios, según la calidad de la persona de cada uno [...] y a éstos no perpetuos, por eso no engañen [engañarán] al Rey, sino temporales, por su voluntad, hasta que el Rey vea lo que durarán, según las necesidades, prohibiendo, como arriba dije, so pena de muerte, que nadie tenga arcabuz sino estos criados del Rey. Y [a] éstos pagará con lo que tienen de renta diez u doce comenderos [o sea, éstos constituyen el equivalente económico de los "trescientos hombres de guarnición" que pide Casas]. Y para esta primera necesidad, aunque los indios no son obligados a pagarlo, como tengo probado, ellos de su propia voluntad los darán, persuadiéndolos los frailes, hasta que el Rey tenga subjetos los españoles. Y esta guarnición puesta, ponga todos los indios en libertad, y con esta alegría le servirán con la sangre, si fuere menester, y le darán dos y tres millones [...] Este es, padre, el verdadero y primer medio para ser señores los reyes de Castilla, de las Indias, y poder sacarlas de tiranía y asentar la orden y gobernación que mejor les pareciere, y que tiene, como está dicho, menores inconvenientes; así se perpetuará la tierra.[72]

Casi al final de la carta se le ocurre hacer concesiones, contemporizar, porque el horno no estaba entonces para bollos: el príncipe Felipe, en vísperas de su viaje a España, inicia tratos para conceder la perpetuidad de las encomiendas de indios obteniendo así con su venta un alivio fiscal.

[72] *Ibid.*, p. 449, a-b.

Ahora bien, Las Casas, como lo dice Silvio Zavala, es "el gran ideador de formas que eliminaran las conquistas que tanto combatía teórica y prácticamente".[73] ¿Qué de extraño, entonces, que aparezca una nueva fórmula de evangelización (pacificación y poblamiento en aras del evangelio) no tan pacífica como las que él acostumbraba ofrecer? Esto demuestra que debe modificarse la imagen plana y oficial de un Las Casas monomaníaco sin ninguna capacidad de respuesta; que puede percatarse del endurecimiento (como ahora se diría) de la política de la Corona, radicalizarse y, al mismo tiempo, proponer nuevas fórmulas conciliadoras.

Aquí está pues todo el *ethos*, el carácter o vocación genuina de Las Casas que ha de registrarse en el código ethosimbólico.

Ya Giménez Fernández había señalado ambos rasgos, aun cuando sin insistir lo suficiente en el *ethos* lascasiano resultante de su combinación, el cual da la medida de su grandeza histórica, de su obstinada decisión individual susceptible de integrarse a un contexto colectivo. La magnitud de un imaginario personal se encuentra en la conjunción de esos imaginarios individuales y colectivos. Tal como se vio en Colón.

Lo interesante, además, de las siguientes observaciones del ilustre lascasiano, es que se refieren a otra etapa de su biografía: la del proyecto del cardenal Cisneros para la reforma de las Indias (1516-1517):

> [...] tratándose de la racionalidad y humanidad de los indios no escatima duras censuras ni a su hermano de hábito Fray Tomás Ortiz [*Apologética Historia*, Apéndice]; ni a su amigo y auxiliar el Dr. Palacios Rubios [*Historia de las Indias*, II, 58], ni a la misma Reina Isabel [*Historia de las Indias*, II, 12], o a su nieto el Emperador Carlos V [*Carta grande* al padre Carranza en Fabié, II, p. 591].[74]

[73] Zavala, Silvio, L*as instituciones jurídicas en la conquista de América*, p. 162.
[74] Giménez Fernández, *Bartolomé de Las Casas. I...*, p. 138.

Ahí se palpa la intransigencia de fray Bartolomé, así como su integridad, cuando a raíz de su "conversión" (Sancti Spiritus, 1514) renuncia a sus repartimientos en Cuba, sin detenerse en que pone en peligro los de su padre y tíos en Higuey, Dominicana; o cuando Cobos y Beltrán ordenan, en 1531, reducirlo a prisión por afectar maniobras leguleyescas de los parientes de su colega el oidor Vadillo.[75]

Temeridad que no impide la benevolencia y magnanimidad, según lo ha percibido el propio Giménez Fernández: al chocar con los tres jerónimos delegados de Cisneros, en la Dominicana, si no se hubiese dilatado la contestación del cardenal a éstos, con lo que se le dio tiempo a Casas para que regresara a la península enviado por los residentes que lo apoyaban, si no es por esto, hubiera vuelto preso.[76]

A pesar de esto, escribe las Casas, diez años después:

> [...] cuanto a lo que tocaba al oficio que trujeron de poner remedio en la libertad de los indios, a los cuales ningún bien hicieron, antes erraron muy gravemente, según el juicio de los hombres, Dios sabe si tuvieron excusa ante su divinal acatamiento de sus yerros, pero cuanto a sus personas no dudamos que fuesen religiosos buenos.[77]

El código ethosimbólico importa, en este caso, porque recalca la figura del prócer contra el fondo de los acontecimientos haciendo comprender mejor ambos, a la luz, siempre, del fenómeno del poder constituido por un imaginario cultural o simbólico e institucional/real.

Así ocurre cuando las Casas se vuelve mordaz e irónico para combatir al enemigo. Otro ejemplo más que revela al escritor ingenioso, aficionado a jugar con las palabras; y eso en plena y serena historia inicial, antes, mucho antes de la clasificación oficial en "descubridores,

[75] *Ibid.*, p. 250.
[76] *Ibid.*, pp. 361, 388, 390.
[77] Casas, *Historia de las Indias*, vol. III, Lib. III, cap. 155, p. 360.

pacificadores y pobladores" (Recopilación de Indias, 1680: Título 6, Libro IV, ley 7):

> Tras Vicente Yáñez salió otro descubridor, o quizá destruidor, por el mismo mes de diciembre y año de 1499 años.[78]

No se agota el ingenio con los juegos de palabras. También se manifiesta en el brillo de la narración, cuando Las Casas dramatiza objetivándose en tercera persona; verbigracia: los capítulos del Libro III de la *Historia de las Indias* dedicados al episodio del clérigo Casas y el cardenal, donde ocurre el recurso de transigir mencionado por Giménez Fernández.

Pero esta flexibilidad, reveladora del sentido político (tan ignorado) de Las Casas, se aprecia mejor en la fase del obispado que sirve de línea divisoria en la ejemplar y batalladora vida del religioso sevillano. La consideración de la flexibilidad permite pasar de lo subjetivo (código ethosimbólico) a lo objetivo (códigos restantes).

Las Casas, obispo electo: la petición y la Realpolitik

Las simplificaciones exageradas (*oversimplifications*) siempre son peligrosas e inadecuadas; aún más con referencia a la empresa lascasiana, tan rica y compleja. A estas alturas, tendrá que reconocerse la inexactitud (para no hablar de mala fe) de los denostadores de Las Casas. De Antonello Gerbi, por ejemplo, que en su monumental obra *La naturaleza de las Indias Nuevas* se despacha alegremente contrastándolo con Oviedo que, como "funcionario" capaz, "estaba de parte de la realidad americana"; mientras que Las Casas es un *teólogo* (término despectivo, en este caso) "de ideales cristianos anticuados incluso en Europa". Gerbi agrega, para que no queden dudas: "e incluso si podían alegarse en el Porvenir [...]".[79]

[78] *Ibid.*, vol. II, Lib. I, cap. 173, p. 158.
[79] Gerbi, Antonello, *op. cit.*, p. 418, nota 222.

Para rectificar su apresurado juicio no necesitaba Gerbi adentrarse en las espesuras lascasianas. Hubiera bastado una mínima reflexión en determinados hechos de su vida; verbigracia, en sus años de obispo.

La petición a Carlos V (fines de 1544), editada y analizada por Helen Rand Parish,[80] es un documento ideal para abrirse paso rumbo al auténtico fray Bartolomé, tomando en cuenta su contenido semántico de gran riqueza para la mayoría de los códigos, amén de la brevedad del documento y su estilo directo, oficial o curialesco, por lo tanto sin pretensiones literarias.

Resulta significativo, dentro del código ethosimbólico, el contexto de su elección como obispo de Chiapa: en 1512-1543, coincidiendo con su nombradía ante el emperador y con las Leyes Nuevas, por cuyo cumplimiento se propone luchar.

Primero, este párrafo de la señora Parish, referente al protagonista de esa historia noble y ejemplar, que está en el polo opuesto de la predominante ahora, por el lado del curso histórico, naturalmente e insistiendo, si se nos permite, en la creciente y alarmante penuria moral (por el divorcio con la política y la escasez de "recursos humanos"):

> El cronista [...] Fray Juan de la Cruz, cuya rara y poco conocida *Crónica de la Orden de Predicadores* contiene la primera biografía publicada de Las Casas: lib. 4, cap. 39, "De Fray Bartolomé de las Casas, Obispo de Chiapa" [...] escribió en los últimos años de la vida de Las Casas y se valió de abundante información oral sobre los contemporáneos. Relata (fol. 221 verso) que Fray Bartolomé rechazó la oferta del emperador de la diócesis del Cuzco, "que vale 20,000 ducados de renta"; y que más tarde aceptó un obispado sólo a instancias de sus aliados reformadores, escogiendo de entre los muchos vacantes el más pobre y más difícil de gobernar.[81]

[80] *Cf.* Parish, Helen Rand, *Las Casas, obispo. Una nueva interpretación a base de su petición autógrafa en la Colección Hans P. Kraus de Manuscritos Hispanoamericanos.*
[81] *Ibid.*, p. XXXII, nota 5.

Le tuvieron que imponer el cargo espiscopal, cuyos alicientes económico-políticos parecían a Las Casas bastante ajenos:

> A pesar de que fue "avisado" y "presentado" el primero de marzo, él se resistió; hasta que finalmente, el seis de julio, una cédula ordenó a su provincial que le mandara aceptar.[82]

Parish abunda en explicaciones de la conducta lascasiana contribuyendo siempre a perfilar sus elevadas cualidades (en términos de Burckhardt, su grandeza de ánimo, indispensable en una historia noble y ejemplar).

Resulta que había regresado a la corte en 1540, después de una ausencia de veinte años. La importancia de este retorno puede documentarse en textos lascasianos y contextos correspondientes. Así, dice en una carta al Consejo de Indias, fechada en Santo Domingo en 1534:

> Y parece que se rodea al cumplimiento de mis deseos que antes que muera, verme otra vez en este sacro senado ante vuestras illustres señorías, poniendo delante de sus acendrados juicios y suprema sabiduría los verdaderos y preciosos remedios desta intolerable perdición de tantas ánimas e impedimentos de nuestra fe, e diminución del dignísimo estado de la Corona Real, y para que por el contrario, habido Dios Jo suyo y por lo que vino a la tierra, el Emperador, nuestro señor, por justo y recto camino hinche los alcázares que tiene en España de inopinables tesoros, y todos sus reinos e señoríos manen en oro e plata y en todas especies de cosas preciosas.[83]

Por cierto que puede aplicarse al final del párrafo, a partir de *hinchar los imperiales alcázares de tesoros*, el código ethosimbólico, probándose,

[82] *Ibid.*, p. XXXII.
[83] Casas, *Obras escogidas*, vol. V, p. 59, a-b.

una vez más, la táctica astuta del futuro dignatario de la Iglesia, su agudo sentido de la realidad.

En lo concerniente a los hechos de su vida en la corte, el curso motivador de su discurso, Parish menciona "su continua e intensa actividad en la corte en la primera mitad de 1543", pasando a detallar la existencia del memorial del 28 de febrero elaborado "junto con su compañero fray Rodrigo del Andrada o Ladrada; dos cédulas del primero de marzo indican que ambos religiosos fueron llamados para asesorar al consejo; una nota del 11 de abril les ordena remitir, en el plazo de quince días, una lista de los asuntos que se han de discutir; se conserva el borrador de esta lista en la que Las Casas promete presentar alegatos adicionales contra la esclavitud de los indígenas y las conquistas; y se sabe asimismo que poco después entregó al consejo un memorial contra la esclavitud. Estos impresionantes esfuerzos produjeron algunos resultados oficiales en 1543 — en las instrucciones al licenciado López para investigar la Casa de Contratación y poner en libertad a los esclavos indígenas en Sevilla, y en las enmiendas de las Nuevas Leyes, promulgadas por el consejo el 4 de junio".[84]

Todo esto lo obtiene Las Casas, incluyendo lo que de positivo y avanzado había en las Enmiendas, en lucha obcecada contra su superior (fijarse bien: *su superior*), el cardenal García de Loaysa, presidente del Consejo de Indias durante veinte años, confesor imperial y maestro general de los dominicos. O sea, que se las ingenia para contrarrestar el ascendiente del cardenal hasta que el rey "pudo abrogar" la presidencia sustituyéndolo con "un reformador eminente", el obispo Ramírez de Fuenleal. Lo cuenta Parish apoyándose en fuentes históricas tan irrebatibles como la del gran contrincante Ginés de Sepúlveda en *De Rebus Gestis Caroli-Quinti*.

Fray Bartolomé, el eterno inconforme, rebate la Ley de Herencia que dejaba, en las Leyes Nuevas, a la mayoría de los indios sujetos a encomiendas. Sólo serían liberados cuando éstas, a la muerte de sus dueños, pasaran a la Corona.

[84] Parish, *op. cit.*, pp. XXXII-XXXIII.

Este es el tipo de argucias que subleva a Las Casas y lo mantiene en pie de lucha.

De ahí que, en el memorial conjunto ya mencionado, proponga, entre varias cosas,

> [...] que en esta real corte haya un general procurador y defensor de todas aquellas naciones, persona católica y que tema a Dios, letrado y entendido y de mucha autoridad, y celoso de verdad y justicia y virtud, que las defienda y ampare y procure todo su bien espiritual y temporal ante Vuestra Majestad y su muy alto Consejo de las Indias [...].[85]

Parish comenta, maliciosamente, que estaba "sin duda pensando en sí mismo para desempeñar ese cargo". Igual podría sospecharse, sin mayor fundamento, para otra propuesta, casi al final del mismo documento, donde razona la necesidad de "que hobiese una persona en aquellas tierras eminentísima en letras y prudencia y santidad, escogida en todos estos reinos, a quien Vuestra Majestad diese gran poder y autoridad, y asimismo se le procurase del Papa, para que viese las quiebras y faltas que en lo susodicho ha habido y hoy hay, y pusiese orden en todo lo que hubiese que remediar".

Las Casas ha descrito a un visitador. Seguramente no faltó algún enemigo mal intencionado que lo interpretase como un autorretrato hablado. O incluso acusarlo de pretender acumular ambos cargos.

Lo único innegable, en relación con esto, resultaría de aplicarle el código vicarial al dato del procurador. La insistencia de Las Casas demuestra que al crearle esta dignidad el regente Cisneros, veintiséis años antes, había jugado, involuntariamente, el juego famoso que hasta la fecha seguimos jugándo: "el obedézcase pero no se cumpla". Sólo por esta causa puede reaparecer la petición: porque Las Casas no había podido convertirla en realidad durante casi tres décadas. No en balde el discurso Jascasiano principia o incluye con frecuencia el recuento,

[85] Casas, *Obras escogidas*, vol. v, p. 202, a.

siempre actualizado, de las jornadas anuales de implacable explotación del indígena (empezando, paradójicamente, con la extinción de un sector de ellos: el antillano): Esta denuncia sistemática es la que convirtió a Las Casas en el primer gran luchador por los derechos humanos.

En relación con esto, Parish concluye la primera parte de su excelente estudio introductorio de la Petición, con dos comentarios reveladores que, además, enriquecen los códigos ethosimbólico y vicarial.

Señala, por un lado, que gracias a la investidura episcopal "quedaría dispensado canónicamente del voto de obediencia que podía de otra manera obstruir su labor indigenista"; dispensa que remite a los conflictos históricos de entonces incluyendo los bríos lascasianos para desafiar a los superiores de la Orden.

Y recalca, además, que "Las Casas aceptó la mitra de Chiapa con miras a poner en práctica sus principios, sostenidos desde mucho tiempo atrás, sobre el papel de los eclesiásticos en la reforma de las Indias".[86] Los *oratores,* y no los *bellatores* (para decirlo en la terminología medieval analizada por Duby) decidiendo los destinos del nuevo continente.

Quizás durante la segunda gran empresa misional de su vida es cuando cobra fuerza en Las Casas la alternativa de la encomienda, las opciones de los poderes establecidos.

Aunque no haya sido la expresión de una política general, el episodio lascasiano hizo historia transformando en Tierra de la Vera Paz (paz verdadera) lo que antes era una región hostil, al norte de Guatemala, conocida bajo el nombre de Tierra de Guerra.

Se trataba del abandono de los métodos de conquista pasando, mediante el remplazo del civil por el fraile, a la colonización evangelizadora (o evangelización colonizadora) gracias al establecimiento de reducciones o congregaciones concentrando a los indios en poblados organizados, estables y accesibles.

Como se ve, era todo un proyecto político, *utopista,* cuyas consecuencias se miden por el hecho de que, en 1537, los obispos de México

[86] Parish, *op. cit.*, p. XXXV.

y Guatemala (Zumárraga y Marroquín, nada menos) propongan la idea al gobierno metropolitano, aprobándola la reina regente para lo que sería Guatemala.[87]

Qué de extraño, entonces, que el obispo electo se dirija así, de entrada, a su Sacra Cesárea Católica Majestad:

> [...] compliendo su real voluntad en la conservacion de los yndios que ya estan reduzidos a la corona real y a su conversion y salvacion/ y en la pacificacion y reducion de los que no estan pacificos ny reduzidos con la predicacion del Evangelio por aquellas gentes y tierras comarcanas de aquel obispado [...].[88]

Antes de iniciar sus peticiones al monarca en la Introducción, según la denomina Parish al margen de su transcripción, aparece la alternativa de las reducciones (código utópico o anticipatorio: dimensión futura) como el objetivo supremo, "la principal causa por la qual aceptó aquel obispado, conviene a saber por poder mejor proseguir y effectuar la pacificacion y conversion de las gentes dellas/ y que estas lleguen hasta el Golfo Dulce inclusive con la tierra de Yucatan/".[89]

Es más: en este párrafo 2 (de acuerdo con la numeración adoptada por Parish) se mencionan precisamente los memorables hechos de "las provincias de guerra que se llaman Teçulutlan y Lacandon, etc., que el y sus compañeros an trabajado de asegurar y traer de paz, que estaban muy propincuas a la dicha Ciudad y Provincia de Chiapa", pidiendo que "entren dentro de los límites de su diocesi", a lo cual responde un secretario real, en el margen de este extraordinario documento: "Que si estan fuera de los lymytes, lo tenga encomendado".[90] Lo concede el monarca, y no será lo único.

[87] Mörner, Magnus, *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*. pp. 18-19.
[88] *Apud* Parish, *op. cit.*, p. 3.
[89] *Idem*.
[90] *Idem*.

Una vez que ha establecido su finalidad (causa final) u objetivo, con precisión escolástica, pasa a enumerar los medios que permitirán alcanzarlo. La renovación del imaginario político caerá por su propio peso, aun cuando solamente abarque las remotas lejanías de la Audiencia de los Confines.

Pide para ésta "que, en todas las cosas y casos que pertenecieren a la jurisdicción ecclesiastica, las justicias reales den todo favor y ayuda, y executen todo lo que el obispo los requyriere y pidiere [como] auxilio del braço seglar segun esta determinado de derecho/ y esto con pena/". A lo cual se anota al margen: "En los executoriales", quedando así garantizado ese "auxilio del braço seglar".

El obispo electo va subiendo de tono. En la siguiente "provisión" (según la terminología oficial que adopta) deberá para la Audiencia estipularse "que guarden inviolablemente las ymmunidades ecclesiasticas en todo y por todo segun esta establecido por derecho, poniendo penas a quien el contrario hiziere/ o las quebrantare/".

Mucho podría comentarse acerca de ambas provisiones solicitadas por el obispo. Un tema lascasiano de alto rendimiento intelectual sería, precisamente, el de la dialéctica del brazo seglar y eclesiástico en el curso y discurso lascasianos.

Parish comenta en la Conclusión de su estudio:

> En la petición se ve que había reformulado sus métodos en función del brazo eclesiástico. Sus actos episcopales más radicales —la carta pastoral, la excomunión y la amenaza de excomunión y la excomunión de funcionarios oficiales, el uso y la orden de usar el confesionario para imponer la restitución— constituyeron un ejercicio poderoso de tal brazo.[91]

Lo que asombra es el uso moderno que hace Las Casas de antiguas instituciones medievales, el uso tan adecuado a las circunstancias específicas del Nuevo Mundo. Equivale de hecho a la renovación del

[91] *Ibid.*, p. XLV.

brazo eclesiástico y del discurso episcopal, o sea, del imaginario político a su alcance.

No en balde agrega Parish un dato que hace pensar tres cosas:

1. Que los esfuerzos renovadores pueden recurrir a viejos métodos (vino nuevo en odres antiguos).
2. Que una lucha renovadora por los derechos humanos puede resultar exitosa.
3. Que es un mito, originado quizá en la atribución de la "leyenda negra", el de considerar a Las Casas un fracasado. Venturosamente, se trata de un mito que no responde a la realidad, puesto en circulación por los "buenos deseos" de sus enemigos.

El dato de Parish, junto con los de Lewis Hanke, lo comprueba:

> Recientes estudios [que Parish detalla a pie de página] sobre los hombres y las instituciones, han demostrado que estas ideas y tácticas del obispo de Chiapa fueron adoptadas, adaptadas y usadas por otros obispos y frailes reformadores en Suramérica.[92]

Con respecto al tema de las inmunidades eclesiásticas, se comprende que en momentos de lucha (contra sus superiores, inclusive) adquiriese la máxima importancia. De ahí que sus advertencias y amonestaciones sobre la inmunidad las haga llegar al mismo príncipe, en el tratado "De exemptione, cum monitione", para que no cupiesen dudas de que "su rango episcopal [que mantiene aun retirado] le dispensaba de la obediencia religiosa y de la necesidad de someter sus escritos a la censura de su orden; también le libraba del peligro de ser apresado sumariamente por la Inquisición [...] la Inquisición no tuvo jurisdicción sobre los obispos hasta que se obtuvo el breve secreto 'Cum sicuti nuper' contra el arzobispo Carranza el 7 de enero de 1559

[92] *Idem.*

[...] Aunque este breve incluía a los obispos que 'residían' en España, es dudosa su aplicabilidad a los obispos de las Indias; ningún tribunal inquisitorial fue establecido en América antes de 1569",[93] consecuentemente, tres años después de su fallecimiento.

El conocimiento profundo de las reglas del juego político se trasluce en esta petición que lleva al margen "Que assi se hara/ .":

> Suplica a V. M. que, al menos por esta primera vez, le sea hecha merced que no se presente ninguna persona a dignidad ni calongia ny otro beneficio alguno, sino a las personas que el [obispo electo] señalare, y si se compadeciere se le den algunas presentaciones en blanco/ .[94]

Está defendiendo su derecho a rodearse de gente suya, de confianza, pide "carta blanca" y se la otorgan. ¿Dónde está pues su ingenuidad en materia política, su quijotismo completamente alejado de lo real, su andar a tropezones por el curso de la historia?

Para el código ethosimbólico de Las Casas esto es fundamental; pero, sobre todo, para la consideración de los requisitos que ha de llenar una renovación del imaginario político, sus condiciones de posibilidad en el origen y su viabilidad, grados de aplicación, etcétera.

Salta a la vista el carácter prioritario del tema en un enfoque filosófico-histórico de historia ejemplar y de modelos alternativos, básico para constituir un pensamiento a la altura de los tiempos, capaz de asimilar las lecciones del pasado.

Se comprenderá, entonces, la finalidad de las "provisiones" que siguen: están destinadas al fortalecimiento del brazo eclesiástico, o sea, del obispo de Chiapas: "que se le dé poder y facultad para poner visitadores clérigos o religiosos o buenas personas seglares para que vean sobre el tractamyento de los yndios/ en todo el obispado [...] Que porque en Chiapa ay alguno o algunos repartimyentos excessivos,

[93] *Idem*
[94] *Ibid.*, p. 5.

que V. M. sea servido, que el dicho electo obispo se halle en el moderallos/ [...] que pueda prometer a todos los yndios que estuvieren por los montes en qualquiera parte de todo el obispado, que por diez años no pagaran tributo ni cosa alguna por alguna razon [...]".

La provisión última muestra a las claras que no descuida eso que hoy se llamaría el incentivo material, dentro de sus modos pacíficos de evangelizar. También se ve el alto aprecio de que gozaba, a juzgar por la anotación hecha al margen por un secretario real: "Fecha. La acordada en blanco, dos años más".

En los párrafos 20 y 28 se leen sendas provisiones donde se encuentra el código salvador más perfilado, por lo que atañe al enemigo contra el cual tiene que procederse, amén del código utopista, desde luego, ya que las provisiones solicitadas constituyen el programa político del obispo electo.

Asimismo, las autorizaciones correspondientes vuelven a probar el valimiento alcanzado en esa etapa culminante por Las Casas.

Pide en el párrafo 20 "que en lo que toca a todas las provincias de guerra, que el y sus compañeros an començado a pacificar, suplica a V. M. sea servido de mandar dar su provision real para la audiencia y todas otras justicias no se entremetan en cosa ninguna sino fuere en favorecer la dicha obra".

¿Y qué responde el brazo seglar a esta solicitud de restringirse a sí mismo en uno de los miembros de su cuerpo? La Sacra Cesárea Católica Majestad le da todo su apoyo, prueba de que el humanismo iusnaturalista de Las Casas representaba mejor sus intereses (rara conjunción de política y moral que quizás resulte lo de mayor trascendencia en la empresa lascasiana).

Anotan al margen: "Cedula a la Abdiencia que favorezcan esto y no consientan que nyngund español [...]".

Todo está graduado en este verdadero programa de gobierno. Así llega al párrafo 28 que desemboca en el siguiente clímax político espectacular: "que porque en la provincia de Yucatan ay ciertos españoles fuera de la obediencia de la justicia, *y otros que aunque no muestran estarlo son muy nocivos y dañosos y escandolosos a aquellas*

gentes naturales/ y sera gran impedimento asy a la pacificacionde ellas como de las que confinan con ellas que aun estan de guerra, porque por las espaldas de la misma provincia de Yucatan se continuan las de Teçulutlan que el y sus compañeros an comencado a pacificar/ suplica a V. M. mande dar su real provisión *para que salgan de toda aquella tierra todos los españoles que en ella estan, so graves penas / sino fuese que al dicho electo obispo pareciese que algunos devian quedar/".* (*Subrayado* por J. S. M.)

La anotación al margen se complace en la respuesta aprobatoria: "Fecha. Cedula a la Abdiencia que provean lo que viesen que conviene a la población y bien de la tierra y pacificacion de ella/ no permitiendo que hayan hombres perjudiciales a la tierra".

Así las cosas, llega su ofensiva a uno de los prohombres del régimen, el Adelantado Montejo, gobernador de Yucatán, capitán en las expediciones de Grijalva y Cortés. Da la batalla y la gana: "[...] suplica a V. M., por la mejor via que ser pueda, mande declarar al dicho Montejo por excluido de aquella tierra/ porque mas libremente el dicho electo obispo pueda entender en su pacificacion y conversion y poblacion, y los que alli obieren de yr, asi religiosos como seglares, esten seguros y sin sobresalto que Montejo ni otro los a de yr a estorvar y perturbar/".

Casi septuagenario, concluye el histórico documento con una frase que no es de dientes afuera, recodificable en el código de lo absoluto, alusiva a la búsqueda por igualar la vida con el pensamiento en una entrega total; siempre habla de sí mismo en tercera persona: "el esta aparejado con todas sus fuerças hasta acabar la vida de lo hazer/ [...]".

Hay que insistir: en este enfoque del episodio Montejo, Las Casas es el protagonista; o más bien, ofrece la perspectiva histórica, a partir de su programa político episcopal, en la cual aparece el conflicto con Montejo, suscitado por el experimento "utópico" de la Verapaz (antes Tierra de Guerra), al planearse ahí, en 1540-1542, la jurisdicción exclusiva de los dominicos.

Al pedirle al emperador la separación del Adelantado, lo que hace es apoyar las actividades evangelizadoras de su orden entorpecidas por las huestes de Montejo.

Claro está: dichas actividades fueron suscitadas por el proyecto lascasiano. Lo que ocurre es que dan la impresión de responder a intereses concretos del monarca.

Véase si no el final del capítulo 24 del Libro X de la *Historia...* de fray Antonio de Remesal, segundo biógrafo de Las Casas, primer cronista de Guatemala, cuyo testimonio está muy próximo a los acontecimientos que describe, refiriéndose a que, apenas fallecido Las Casas, "un capitán en otras cosas digno de alabanza, y la merece un tratado que compuso de milicia de Indias", escribió un libro contra el segundo obispo de Chiapas, "para mostrar las fuerzas de su entendimiento en pelear con el Cid después de muerto". El Consejo Real, informa Remesal, "no lo dejó sacar a luz, porque dijeron aquellos prudentísimos señores, que al Obispo don fray Bartolomé de las Casas no se había de contradecir, sino comentarle y defenderle".[95]

A juzgar por tal anécdota, el Cid gana batallas después de muerto; sería interesante determinar por cuánto tiempo, o sea, la duración del éxito, de la venturosa coincidencia de intereses: el lascasiano, por un lado, preñado de hambre y sed de justicia (iusnaturalismo, ética); el de la Corona, por el otro lado, necesitada de restringir el poder y los alcances de esos nuevos "barones" feudales aparecidos en las Indias occidentales.

Se usa deliberadamente el término "barones" para recordar el enfoque del problema en Maquiavelo, al principio del subcapítulo sobre "las circunstancias y el código vicarial". Se confirma, en el caso concreto de las provisiones requeridas por Las Casas, con el juicio autorizado de Robert S. Chamberlain:

> La controversia entre el Adelantado y la Audiencia de los Confines era de hecho, por muchos sentidos, fundamentalmente una contienda entre un organismo del gobierno absoluto y un antiguo tipo de funcionario que representaba privilegios especiales, que la Corona y sus nuevos órganos de autoridad creados

[95] Remesal, fray Antonio de, *Historia general de las Indias...*, vol. II, p. 470.

> por el Rey no podían tolerar ya más. La sujeción indirecta no llenaba completamente el propósito del Rey, consecuentemente la Corona deseaba eliminar al Adelantado e incluir a Yucatán dentro de su mando inmediato.[96]

Que Las Casas haya sido o no un factor determinante en la caída de Montejo es algo que atañe a los historiadores. Aquí sólo cabe señalar el hecho, recodificarlo, contraponiéndolo, junto con los elementos restantes del "sistema", a la situación colombina, exactamente la opuesta: según ha podido comprobarse con la recodificación de los textos colombinos a la luz de las capitulaciones de Santa Fe, su imaginario se rige por la obsesión de convertir las Indias occidentales en un vasto feudo familiar puesto al servicio de sus ideales religiosos, siendo lo determinante el énfasis feudal.

En la confrontación del obispo y el Adelantado se llega al "centro sensible" de la cuestión indiana y, claro, del discurso lascasiano, aun cuando no se hubiese dado nunca un careo entre ambos. Simplemente por lo que se infiere al interpretar las provisiones correspondientes solicitadas al emperador, juzgando de ellas, sobre todo, por el desenlace de los acontecimientos.

Después del segundo juicio de residencia, a cargo de Diego de Santillán, a Montejo lo privan de encomiendas y gobierno.

Ésta es la *pars destruendi*, culminación de la ofensiva de franciscanos en Yucatán y de dominicos en la diócesis de Chiapa.

La *pars destruendi* sobresale en el discurso y curso lascasianos; son demoledores, porque es mucho lo que debía remediarse (incluso lo irremediable: un genocidio) a fin de salvar las circunstancias.

Ésta es la *pars construendi*, la parte de los "proyectos" que tiende a subestimarse en la empresa lascasiana.

Ahora bien, precisamente uno de los proyectos caros a Las Casas es el de las reducciones, sobre las cuales un historiador tendría que

[96] Chamberlain, Robert S., *Conquista y colonización de Yucatán*, p. 308.

aclarar muchas cosas, verbigracia, sus variantes en los pueblos de la Corona y en las repúblicas de indios.

Para los propósitos de la investigación baste citar un párrafo breve de la biografía de fray Bartolomé escrita por el profesor Wagner y completada por Helen Parish, donde se toca ese "centro sensible" que armoniza obra y pensamiento en Las Casas, por lo que atañe al proyecto alternativo destinado a sustituir la encomienda con los "pueblos de la Corona":

> Yucatán volvió a la audiencia mexicana; le quitaron sus indios a Montejo y Campeche se convirtió en un pueblo de la corona.[97]

Las Casas, político

Esta realidad campechana de entonces constituye otra prueba de que el obispo tenía los pies plantados en la tierra aunque su cabeza anduviese en las nubes, cual corresponde a un soñador, a un miembro de esa estirpe de padres fundadores cuyo eclipse en tantas naciones de este fin de siglo —en México o Estados Unidos, verbigracia— significa, sin duda, un riesgo mortal no sólo para ellas.

Además del caso Montejo o el experimento de la Verapaz, hay muchos desenlaces afortunados de los conflictos en que se viera envuelto Las Casas: trátase de hitos fundamentales en su vida que muestran, a la vez, el carácter difuso del poder (Foucault) al que se enfrenta Las Casas: en 1516 está "la triunfante sesión de San Jerónimo del Paso" para designar a los priores comisarios del cardenal Cisneros en la Española, después de "la áspera lucha en Sevilla y Madrid";[98] en 1516, su nombramiento de procurador de los indios que lo rebasa en el tiempo y en el espacio, según se sabe; en 1520, la "Real Cédula de Carlos I al Juez de Residencia y Justicia Mayor de la Española, Rodrigo de Figueroa,

[97] Wagner, Henry Raup y Helen Rand Parish, *Thelife and writings of Barlolomé de las Casas*, p. 171, nota.

[98] Giménez Fernández, Manuel, *Bartolomé de Las Casas*, *I*.., p. 391.

declarando que los indios son libres y por tales deben ser tenidos y tratados";[99] en 1537, "fue su impulso el que hizo triunfar como verdad dogmática en la Bula *Sublimis Deus* [...] la doctrina espiritualista y personalista según la que, por estar destinadas a la misma perdurable salvación, eran sustancialmente iguales el alma del más miserable de los indios americanos y la del invicto Emperador en cuyos dominios no se ponía el sol";[100] el mismo año están las ordenanzas de Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias, en favor de la penetración y evangelización pacíficas; en 1542-1543, Leyes Nuevas de Indias que, a pesar del obedézcanse pero no se cumplan (verdadera maldición política que acompaña siempre "el desarrollo del subdesarrollo": Gunder Frank), constituye para muchos el máximo triunfo de Las Casas; en 1550, lo apoya el virrey Luis de Velasco ante la Corona; en 1550-1551, las dos sesiones de la controversia de Valladolid, "de donde salió triunfante el criterio lascasiano y condenado al silencio Sepúlveda";[101] en 1551, siete cédulas reales de la regenta María pidiendo apoyo a diferentes personajes para los preparativos lascasianos de una misión dominica a Indias;[102] en mayo de 1551 funda la provincia de San Vicente de Chiapa, indófila, en el capítulo general dominico de Salamanca;[103] en 1565 figura como testigo de excepción en favor de los indios de Cobán durante el pleito contra el encomendero Rodríguez Cabrilla, hijo de un compañero de Alvarado, almirante de los mares del Sur; en 1566, año de su muerte, obtiene la liberación de los indios de Chiapa, de la encomienda de Baltasar Guerra, después de diez años de pacientes gestiones.[104]

[99] Giménez Fernández, Manuel, *apud* Hanke y Giménez, *op. cit.*, p. 30.
[100] Giménez Fernández, Manuel, *Bartolomé de Las Casas, 1...*, pp. X-XI.
[101] Giménez Fernández, Manuel, "Bartolomé de Las Casas en 1552", prefacio a Bartolomé de las Casas, *Tratados*, vol. I, p. XXIX.
[102] *Ibid.*, pp. XL-XLI.
[103] *Ibid.*, p. LXII.
[104] Galmes, Lorenzo, *Bartolomé de las Casas. Defensor de los derechos humanos*, p. 219.

Todo esto, fuera de su actividad episcopal y de grandes experimentos misionales como el de la Verapaz, núcleo venturoso del utopismo lascasiano.

> [...] a mediados de 1551, Las Casas podía considerarse satisfecho del desarrollo de las dos empresas capitales que emprendiera a su regreso de las Indias. En la controversia con Sepúlveda había triunfado plenamente en el campo dialéctico, y en la práctica sus tesis indófilas habían sido aceptadas por la Corona, el Consejo de Indias, las Universidades y las órdenes mendicantes que evangelizaban a los indios.[105]

No cabe duda: en la ejemplaridad lascasiana hay un paralelismo o, inclusive, un isomorfismo, entre el cumplimiento del apotegma clásico de igualar con la vida el pensamiento y la unidad operacional de los códigos para analizar un discurso de la historia ejemplar. Es como si los códigos del imaginario (salvación, anticipatorio, absoluto) se convalidaran en los restantes (vicarial, ethosimbólico) gracias a una fundamentación real, a una realización biográfico-histórica. Esta es la clave del presente análisis lascasiano. Ninguno de esos imaginarios está al margen de la existencia individual (o de la colectiva, que es la historia). Cada uno de ellos participa a su modo de la historicidad común; son historiables. Parece ser la prerrogativa de la quinteta recodificadora en cualquier caso de historia ejemplar susceptible de un análisis filosófico-histórico.

Las Casas: política y transgresión

La normalidad es niveladora por excelencia. Cualquier tipo de normalidad, incluyendo la que aquí interesa: la histórico-política. No estatuye, sin embargo, un concepto unívoco, válido para cualquier nivel de uniformidad. Hay normalidades y normalidades. La de la evolución

[105] Giménez Fernández, "Barlolomé de las Casas en 1552", en *op. cit.*, pp. XLIII-XLIV.

científica, verbigracia, posee, en los análisis de Kuhn, una estructura peculiar que hace posible los avances impetuosos, las crisis positivas, gracias a un cambio de paradigma, esto es, de las categorías e hipótesis configuradoras del centro sensible de una época o etapa de dicha evolución. Trátese de épocas de cambio o de normalidad, de ajuste o reajuste, hay un dinamismo coherente, propio de uno u otro nivel.

En el metafísico genial del siglo XX, en Heidegger, también aparece un concepto de normalidad, pero radicalmente distinto. Sería la que constituye al *das Man,* al "uno de tantos", el hombremasa, en la convivencia inmediata o cotidianidad dándole un marcado carácter de existir impropio o inauténtico (*Uneigentlichkeit*).

Si se recuerda que hay una normalidad o normatividad jurídica, otra psicológica, etcétera, las cosas se van complicando.

Pero bastará, para lo que aquí se requiere, con extrapolar criterios similares a los de Kuhn a fin de discernir normalidades y anomalías en la política lascasiana, camino que habrá de conducir a las conclusiones filosófico-históricas pertinentes. Pertinentes ¿a qué? A la realidad latinoamericana. Pertinentes también al uso adecuado, estimulante, de los matriales históricos.

Hasta ahora, a lo largo del imaginario político del discurso lascasiano, han ido apareciendo, esporádicamente, aquí y allá, algunas "anomalías", leves "desviaciones" de la normalidad aparente del discurso político, privativa entonces. A fin de ponderarlas en toda su importancia, debe primero estimarse en sus propios términos la normalidad o normatividad prevaleciente en los tiempos lascasianos, a nivel de lo ideológico, ya que se trata de los dominios del imaginario.

En la dialéctica "sujeto-objeto/intersubjetividad" se forman las decisiones que hacen historia. Desgraciadamente permanece inédito, hasta la fecha, el papel desempeñado en ese proceso por una disposición psicológica, individual, a la lucidez, al conocimiento de sí mismo, la difícil capacidad de desdoblamiento que da la autoevaluación (tan socorrida en la política institucional) o aquel venerable principio de las sindéresis o conciencia moral, originado en la patrística, de importancia

en el tomismo al explicar por qué la ley natural posee una validez y obligatoriedad universal.[106]

Todo esto valga para decir que si alguien conoce las reglas del juego, definitorias de la normalidad, ése es Las Casas. Y que su lucidez se manifiesta ahí y, sobre todo, en el conocimiento de su papel protagónico.

En efecto, en el párrafo de la *Historia* de *las Indias* (III, 138), que va como epígrafe del capítulo presente, se encuentra la intuición, la rara intelección (*intus-legere*) de la normalidad de su época. Y se ve a sí mismo acatándola:

> Esta fue una de las señaladas cosas que acaescieron en España: que un clérigo harto pobre [...] perseguido y abominado de todo el mundo, porque los españoles destas Indias hablaban dél como de quien, según ellos imaginaban, los destruía y con ellos a toda Castilla, hobiese tanto lugar con el rey [...].

No debe generalizarse: "los españoles destas Indias" que lo detestan no son todos, son los encomenderos y quienes se escudan en ellos para detentar el poder político y el eclesiástico.

Lo que ha de recalcarse, haciéndose eco en este párrafo, del dominico sevillano, es su ascendiente con la monarquía, primero con el regente Cisneros, después con Carlos V y Felipe II.

Está claro: Las Casas no jugaba a la rebeldía, en la acepción actual del vocablo; ni tampoco en la de entonces. Según la definición de Pedro Mexía, biógrafo a sueldo de Carlos V, los rebeldes son "el común de vecinos", los "hombres del pueblo", mientras que los señores y caballeros se hallan de parte del rey.[107]

[106] Strauss, Leo, *Natural Right and History*, pp. 157 y 163.

[107] Mexía, Pedro, *Historia del Emperador Carlos V*, Ed. de J. de M. Carriazo, Madrid, 1945, *apud* Maravall, José Antonio, *op. cit.*, p. 67.

Esto lo dice en plena rebelión comunera (1519-1521) que de algún modo pudo influir en el clérigo Las Casas mientras preparaba sus proyectos de colonización pacífica, con labradores, en la costa venezolana.

Evidentemente Las Casas no pertenecía al "común de vecinos". Tampoco era un rebelde; acataba la norma, en términos generales, la cual viene de muy atrás, del siglo XII, estipulada por los ideólogos de la realeza: Juan de Salisbury y Juan de Marmoutier. La cabeza del Estado, el poder real, es sano por naturaleza. A decir verdad, su investidura es sagrada. Se veían estos rasgos, conforme a las explicaciones de Romano Guardini, al definir el código salvador (*vid. supra*, capítulo I). No hace falta abundar en la materia recurriendo, verbigracia, a los estudios exhaustivos de Kantorowicz. Queda claro que, en el Estado de la concepción medieval, "la corrupción penetra por sus miembros: el buen príncipe debe vigilar atentamente a los agentes de su poder".[108]

Las Casas respeta la norma que, si bien se mira, llega, en su esencia, hasta el imaginario presidencialista mexicano cubriendo, quizá, todos los imaginarios políticos subdesarrollistas de la actualidad.

No es gratuito que Las Casas "hobiese tanto lugar con el rey". Ni tampoco, según pretende Remesal, "fue un milagro del Señor con que quiso probar la justicia de la causa que pretendía, que era la libertad de los naturales deste nuevo mundo", razón por la cual jamás "le faltaron dineros para tantas y tan largas jornadas, ni para concluir negocios tan arduos y dificultosos como puso en ejecución, para dar limosnas, para sustentarse, y para dejar renta para una tan honrada memoria como fundó en el colegio de San Gregario, dejando renta para el sustento de diez y ocho estudiantes pobres, que llaman *porcionistas* [...]".[109]

Con lo cual tenemos, además, que hubo un cambio para el clérigo pobre: no que se haya pasado a las filas de los poderosos, no se trata de eso, puesto que su ideología se radicalizó según hemos visto. Simplemente, que desde su retorno a la metrópoli se acabaron, según

[108] Duby, Georges, *op. cit.*, p. 366.
[109] Remesal, fray Antonio de, *loc. cit.*

Remesal, las penalidades sin cuento que compartiera en los años de iniciación con los primeros dominicos de la Española.

Sin embargo, para Las Casas no puede ser fin último el bienestar material, tentación avasalladora de tantos ideólogos "radicales" de los tiempos que corren. Y comienza a transgredir la norma una y otra vez, como si no le importase arriesgarlo todo a fin de volver más convincentes sus propuestas de redención y justicia. Ya Todorov lo señalaba con respecto a los pronunciamientos sobre la autonomía de los señoríos indígenas que volvían a Las Casas un anticolonialista lleno de modernidad. Y Helen Rand Parish no podía creerlo al lanzarse el obispo contra el propio Felipe II, a propósito de la inmunidad canónica.

Aquí se verá hasta qué punto la transgresión es práctica corriente en Las Casas llegando a implicar varios códigos, el ethosimbólico, desde luego, peto también el vicarial y el de salvación: el ethosimbólico porque el acto de transgresión pone en juego toda la energía interior, la fuerza de carácter de que alguien es capaz. Aun cuando se trate de una transgresión verbal, como en este caso. Es, por lo menos, una ruptura del orden constituido a un nivel simbólico. Y cuando llega a materializarse, socializándose (en la acepción sociológica del término), "institucionalizándose", se vuelve parte de una estructura revolucionaria que puede concretarse en un nuevo paradigma de consecuencias incalculables.

Evidentemente, no se llega a tanto en Las Casas. Pero muestra las posibilidades magníficas del elemento verbal de negación, censura justificada, desafío violento, etcétera, cuyo desarrollo viene a parar, precisamente, si se sabe integrar en un sistema, en ese maravilloso objetivo "utópico" que siempre anda rondando los discursos y gestas "ejemplares": los modelos alternativos.

Los gérmenes de la transgresión aparecen —por lo menos a nivel textual, de discurso— en las apostillas a la transcripción en la *Historia de las Indias*, del diario, relaciones y cartas del Almirante. Lo cual es muy significativo porque quiere decir que se empareja el derecho con el hecho, que el discurso de la nuda realidad y el de las posibilidades,

deberes o alternativas acompañan al curso histórico del Nuevo Mundo, desde sus orígenes.

A raíz del descubrimiento les escribe Colón, el "domingo 16 de diziembre", a los Reyes Católicos sobre las maravillas "desa isla Española" y demás tierras que "son así suyas como Castilla" con los nativos inermes, desnudos "y muy cobardes, que mil no aguardarán a tres [españoles] y así son buenos para les mandar y les hacer trabajar, sembrar y hacer todo lo otro que fuere menester, y que hagan villas, y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres".[110]

La mirada inicial es decisiva. Contribuirá a sellar el destino del Nuevo Mundo. Son palabras mayores. No es la mirada de un descubridor, sino la de un conquistador. No es la mirada de un portador de Cristo que piense en evangelizar a sus semejantes, criaturas del Señor, también, cuyas almas deben salvarse.

Se da cuenta Las Casas y ataca de inmediato, sin poner siquiera punto y aparte, sin que lo frene su admiración enorme por la figura de Colón:

> Estas son palabras formales del Almirante. Es aquí de notar, que la mansedumbre natural, simple, benigna y humilde condición de los indios, y carecer de armas, con andar desnudos, dio atrevimiento a los españoles a tenerlos en poco, y ponerlos en tan acerbísimos trabajos en que los pusieron, y encarnizarse para oprimirlos y consumirlos, como los consumieron. Y cierto, aquí el Almirante más se extendió a hablar de lo que debiera, y desto que aquí concibió y produjo por su boca debía de tomar origen el mal tratamiento que después en ellos hizo.[111]

La múltiple significación del comentario de Las Casas es evidente. No es un simple desacuerdo con los métodos del descubridor; impugna presuponiendo todo un concepto del aborigen, de las relaciones con

[110] Casas, *Historia de las Indias*, vol. I, Lib. I, cap. 54, p. 263.
[111] *Idem*.

él, del poder, de los títulos legítimos de la Corona, de los modos de evangelizar, etcétera.

En fin, está bien armado, mucho mejor que el genial navegante, con armas humanistas ciertamente, una de las cuales, en el párrafo de marras, conviene subrayar, aun cuando de un modo distinto a como lo ha hecho Todorov. Se coincide con su interpretación en este punto, pese a que aquí se trata de los naturales antillanos (exterminados, por cierto), y en los textos comentados por Todorov,[112] aparecen Motolinía, Alvarado, Tezozómoc, Zurita, Cortés, Bernal Díaz, etcétera, siempre en relación con los antiguos mexicanos.

La imagen que se desprende de los textos es la del indígena incapaz de mentira y doblez alguna, en oposición al español y cristiano.

Trae, al respecto, una cita de Las Casas que no tiene desperdicio:

> Preguntando españoles a indios (y no una vez acaeció, sino más), si eran cristianos, respondió el indio: "Sí señor, yo ya soy poquito cristiano, dijo él, parque ya saber yo un poquito mentir; otro día saber yo mucho mentir y seré yo mucho cristiano".[113]

Este sardónico párrafo, revelador del talento narrativo de Las Casas, junto con los demás, le sirve a Todorov para concluir que, siendo "inconcebible un lenguaje sin la posibilidad de la mentira, al igual que no existe el habla sin metáforas", de lo que se trata es que "una sociedad puede favorecer o, por lo contrario, desalentar cualquier habla que, en vez de describir fielmente las cosas, se preocupe de sus efectos, sobre todo, descuidando la dimensión de la verdad".[114]

Sería, justamente, el caso hasta la fecha y, según esto, no por culpa de los antepasados indígenas. De ahí que un modelo alternativo revolucionario, en Indoamérica, deba aquilatar la importancia y porvenir

[112] Todorov, *op. cit.*, pp. 94-97.

[113] Casas, *Historia de las Indias*. vol. III. Lib. III, cap. 145. p. 331.

[114] Todorov, *op. cit.*, pp. 95-96.

del elemento nacional-indígena, en lo concerniente a sus rasgos ethosimbólicos.

En fin, las significaciones omitidas por Todorov resultan también de interés, porque contribuyen a integrar, en sus aspectos ethosimbólicos, la cosmovisión alternativa de Las Casas enfatizadora del código utopista.

En efecto, "la mansedumbre natural, simple, benigna y humilde condición de los indios", su incapacidad de mentira y doblez, forman parte de la imagen que hará época en el humanismo europeo, desde Montaigne hasta Rousseau: la del buen salvaje. Imagen dependiente, a su turno, de los mitos clásicos de la edad dorada, el jardín del edén, etcétera.

Con mayor claridad aún brotan los gérmenes de la transgresión en su comentario del segundo viaje de Colón. Estaban mejor definidos los intereses y casi por desaparecer la mitificación idealizadora del primer viaje en el Almirante; porque en Casas ésta responde a las vivencias utopistas, enaltecedoras, conscientes, tratándose, en consecuencia, de idealizaciones desmitificadoras:

> [...] entrar poniendo temores y mostrar potencia, y en forma de guerra, y violar la jurisdicción y preeminencia que de ley natural no era suya, sino ajena, paréceme a mí que no fue entrar por la puerta [...] como si no de los hombres, salvo de bestias fieras, estuvieran pobladas estas tierras [...] el camino que llevó [el Almirante] y muchas cosas que hizo [...] fue por error grandísimo que tuvo cerca del derecho [...] el Almirante y sus cristianos, y después todos cuantos en todas estas tierras y reinos entraron y anduvieron, lo primero que trabajaron siempre, como cosa estimada dellos por principal y necesaria para conseguir sus intentos, fue arraigar y entrañar en los corazones de todas estas gentes su temor y miedo, de tal manera, que en oyendo cristianos, las carnes les estremeciesen [...] Obra muy manifiesta ser contraria y enemiga de la por donde han de comenzar su camino y su entrada y su negociación

> para inducir los fieles a que vengan a la fe, los que profesan la verdad y la benignidad, la suavidad y mansedumbre cristiana.[115]

Si la empresa del descubrimiento le merece esa opinión, aparentemente contradictoria, porque choca con sus elogios a la persona del Descubridor, ¿qué de extraño su generalización uniformadora?: "todos cuantos en todas estas tierras y reinos entraron y anduvieron". Se debe, seguramente, a la esquematización escolástica del problema. ¿para qué incluir las excepciones —los dominicos, verbigracia— que justifican la regla? En este enfoque, radicalmente generalizador, estructural y no coyuntural, se encuentran los gérmenes de la transgresión, o sea, de la praxis encaminada a erigir otro tipo de instituciones, una sociedad libre y justa.

Aquí están aún muy próximos los ecos del sermón montesiniano: "como si no de los hombres", o sea, está imbuido de la prédica apocalíptica de los primeros frailes mendicantes pero apela, en cambio, a la ley natural (y no a la divina, como en la última década de su vida). Esto nada menos que para aludir a una de las grandes ideas transgresoras propias de la etapa vallisoletana: la autonomía de los señoríos indígenas. Menciona "la jurisdicción y preeminencia que de ley natural no era suya" (de los españoles).

En vinculación estrecha con esto, mejor dicho, como un tema conexo de enorme importancia para un código utopista en general, y no sólo en Las Casas, emerge un antimaquiavelismo recurrente, o sea, fundamental, a partir de una apostilla al discurso colombino; se trata de la dialéctica *medios/fines* que en Maquiavelo se anula. "El fin justifica los medios", apotegma maquiavélico de la modernidad, constitutivo de la razón de Estado, del obrar político, rompe un ideal de equilibrio o, al menos, de tensión fecunda entre la moral y la política. la práctica o el hacer inspirado en el reconocimiento implícito del apotegma y, por lo mismo, del divorcio obligado moral/política, contribuye a la agudización de la crisis actual; los cambios en Europa

[115] Casas, *Historia de las Indias*, vol. I, Lib. I, cap. 93, pp. 381-382.

oriental y la URSS lo comprueban. Alienta, inclusive, las graves penurias del imaginario políticosocial de esta década ele los ochenta. Por eso reviste tanta importancia la simple formulación del problema, su conciencia, en Las Casas.

El "final sumario" del capítulo 94 del Libro I de la *Historia de las Indias* es, de suyo, completamente aleccionador: "Cómo no se han de hacer males por algún fin bueno, aunque salgan dellos bienes". Veamos cómo lo aplica expresamente a la problemática indiana:

> [...] mejor fuera por otras vías darles a entender cómo no iban a hacerles mal ni daño [...] y cuando no pudieran por todas vías, eran obligados a irse a otra parte y dejarlos, porque los indios tenían justo título y justicia para defender su tierra de toda gente, y nunca se ha de hacer mal alguno, por chico que sea, por fin que dél hayan de salir cuan grandes bienes los hombres pretendieren [...].

Reaparece una problemática del *jus gentium* entonces en gestación: las guerras justas; sin desarrollar en Casas, llegará a adquirir una importancia implícita en el tema de la autonomía de los señoríos indígenas. Tal es el significado de la negativa lascasiana al derecho de guerra por parte de los españoles y el reconocimiento, en cambio, de la guerra justa, defensiva, por su autodeterminación, por parte de los indios: "[...] eran obligados a irse a otra parte y dejarlos, porque los indios tenían justo título y justicia para defender su tierra de toda gente [...]".

La condena a las guerras de conquista proviene de las tesis lascasianas de evangelización pacífica que poseen un valor absoluto (código de lo absoluto), constituyendo una finalidad *per se*, ya que identifican espíritu de mansedumbre y espíritu cristiano.

Representan un craso error, una aberración las tesis antagónicas, cuyo máximo expositor fue Sepúlveda, porque defienden los actos de violencia encaminados a cristianizar gentiles, utilizándose (voluntaria o involuntariamente, no importa) el maquiavelismo del fin justifica los medios.

La tradición cristiano-estoico-platónica se pone en obra al estatuir una norma de validez absoluta, plenamente moral, ajena a las contingencias de la política y su imaginario correspondiente: "nunca se ha de hacer mal alguno, por chico que sea, por fin que dél hayan de salir cuan grandes bienes los hombres pretendieren".

La violencia es un mal, grande o pequeño, según el caso (determinación casuística); a veces se ampara en argucias de mala fe (como el famoso *requerimiento* de Palacios Rubios, impugnado mordazmente por Las Casas): no importa que, por una paradoja, pudiese desembocar en algo bueno, inclusive óptimo. No hacer el mal aunque conduzca al bien es la máxima portadora del material de aplicación de los cinco códigos en Las Casas.

Los valores de proyecto, utopistas; de salvación; salvarse del mal representado por la práctica maquiavélica, jesuítica, del fin que justifica los medios (código cuyas aplicaciones se escatimarían demasiado en la práctica discursiva de la historia "noble" del siglo XX); la innegable representatividad histórica de esta cuestión: valores coyunturales que conducen, sin embargo, del código vicarial (la época) a lo absoluto, estructural o transepocal. Resulta una analogía con ese *englobante-englobado* que es el elemento ethosimbólico, personal, después de todo, supedit'ldo a lo institucional, quiérase o no, pero, también, forjándolo, decidiendo su curso.

A la dialéctica de lo *englobante-englobado* (Jankélévitch) no serían ajenos los planteamientos de un incondicionado totalizante (lo transepocal) y las mediaciones condicionadas, destotalizadas, que diría Sartre.

Al anticipar un poco la problemática de la filosofía de la historia con cuyo esquema aquí debe contarse, se tiene que la misma clase conceptual a la que pertenecen los códigos remite a lo englobante, transepocal o estructural, como quiera llamársele.

De tal suerte, podrán ser particulares y concretos los contenidos referenciales (referentes) de los códigos, pero no éstos mismos en sus estructuras conceptuales. Éstas, precisamente, constituyen la única respuesta posible (al nivel de la práctica cognoscitiva, desde luego, no

al nivel de la práctica material) a la famosa cuestión de la "circularidad dialéctica" formulada así por Sartre: "si hay individuos, ¿*quién* totaliza, o *qué* es lo que totaliza?".[116]

Ahora bien, a nivel del curso histórico se va totalizando, unificando, conciliando, negociando, absorbiendo (*Aufhebung*) la multiplicidad de realidades y posibilidades en proyectos previsores, decisivos en grado diferente, a corto, mediano o largo plazo, recurriendo a tales o cuales medios para su cumplimiento.

En la empresa lascasiana, como en cualquier otra de tamañas dimensiones, abundan los proyectos: hacerse sacerdote (órdenes mayores: primer sacerdote al cual se ordena en el Nuevo Mundo), fraile dominico (segunda "conversión"), obispo de Chiapa, encomendero de joven, delegado de Cisneros para la reformación de las Indias, promotor del colono-labriego en el litoral venezolano o de "la búsqueda de El Dorado espiritual" (Pérez de Tudela)[117] con todo lo que esto significa en relación con el Protectorado universal de los indios asumido formalmente con el cardenal Cisneros y ejercido, extraoficialmente, hasta el último momento de su vida, en las juntas encaminadas a la efímera victoria de las Leyes Nuevas; "ejercido" en la polémica, que haría historia, con Sepúlveda, en todas y cada una de sus múltiples "asesorías" con Carlos V y Felipe II (nada menos) y, para concluir con esta sumaria relación de proyectos biográficos, ethosimbólicos, la viva encarnación de éstos se da en los millares de infolios cuya impresión, aunque parezca increíble, tuvo que demorarse siglos, en muchos casos.

Para el logro de la efectividad operacional de los códigos, es básica su articulación en un proyecto central, fundamentador, que conjugue los innúmeros proyectos anhelados o realizados por Las Casas a lo largo de su fecunda vida.

[116] Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, t. I, p. 165.

[117] Pérez de Tudela Bueso, Juan, "Significado histórico de la vida y escritos del padre Las Casas", estudio preliminar, en fray Bartolomé de las Casas, *Obras escogidas*, vol. I, p. CXXIII.

Este proyecto fundamentador sería un englobante-englobado; englobante en razón de los proyectos "personales" subordinados, verbigracia los que acaban de enumerarse; englobado en función del curso histórico particular donde se manifiesta el discurso lascasiano cuyo imaginario es de tal riqueza que se constituye en elemento sustancial de un curso histórico de mucho mayor amplitud, por lo que atañe a la cultura occidental. Quizá sería ilegítimo referirlo a la historia universal tomando en cuenta la dudosa totalización de ésta, su múltiple sectorialización o división clasista y nacional patente hasta la fecha, de donde se sigue que sólo hay historia universal a nivel del discurso conceptual, o sea, de un imaginario cuya irrealidad (o bien, su opuesto: lo realizable) ha sido explorada apenas por la filosofía de la historia.

Lo "personal" se entrecomilla porque una figura histórica representa su época hasta el grado de convertirse en algo institucional o público, desprivatizándose, en consecuencia.

Verapaz

Conviene siempre insistir en las muestras discursivas, articuladas en hechos concretos, a fin de captar en toda su riqueza semántica y referencial un englobante-englobado asumido como proyecto fundamental (dominio del código ethosimbólico) y, al mismo tiempo, en los casos de representatividad histórica, como centro sensible de una época (dominio del código vicarial).

Verapaz será la palabra clave para el enfoque lascasiano pertinente y para las implicaciones relativas a los proyectos fundamentales subsecuentes, de prohombres tan distintos como Bolívar o Che Guevara.

Porque *Verapaz*, que es lo opuesto a una expedición punitiva, representará el papel simbólico de la unidad de praxis y teoría que prescribe el marxismo, sin haberla alcanzado hasta la fecha.

Representa, asimismo, el papel del anhelado cumplimiento, según se ha visto, del apotegma clásico que ordena igualar la vida con el pensamiento.

Nada mejor que el siguiente texto de Remesal para asomarse al imaginario aludido:

> [...] disputando [Las Casas] en Valladolid el año de mil y quinientos y cincuenta con el Doctor Ginés de Sepúlveda Cronista del Emperador que tenía por opinión que la fe se había de publicar con armas y estruendo de guerra para dar seguridad a los ministros del Evangelio, dice estas palabras: Como hecimos nosotros los frailes de Santo Domingo, que desde Guatemala con esta industria, por medio de indios amigos, y sola la predicación del Evangelio trajimos de paz, y hemos convertido, a donde hay hoy gloria, a Dios maravillosa cristiandad, lo cual ignora el muy reverendo Doctor [Sepúlveda], las Provincias que por esta causa mandó nombrar el Príncipe de la Verapaz.[118]

Desde luego, la controversia Sepúlveda / Las Casas, en los términos materiales en que se dio, sería hoy impensable: el monarca autoriza el debate público de su política exterior indiana por parte de los responsables de ella, como quien dice; esto, si se permite traducir al lenguaje actual el significado de aquella contienda, extraña para nosotros, más o menos habitual en aquellos años, gracias a la castiza tradición de cortes y cabildos y a la de disputas medievales *ex cathedra* ante los selectos, escogidos grupos de alumnos.

Largas jornadas de horas y horas durante un mes para cada una de las dos etapas, en 1550 y 1551, ante los quince miembros del Consejo de Indias, quienes, junto con sus consultores, se encargaban de "publicar" los ires y venires del debate. Por eso se caracterizó como debate público.

El *Confesionario* y el *Del único modo*, que habían provocado la reunión, requerían una pronta respuesta; el humanista cordobés

[118] Remesal, *op. cit.*, vol. II, Lib. VIII, cap. 11, p. 192.

> [...] había apelado al príncipe don Felipe —en carta del 23-IX-1549—, contra las "falsedades" y "maquinaciones" con que el obispo de Chiapa, el autor del "escandaloso, diabólico" *Confesionario,* le tenía sometido a mordaza; pidió, pues, que en un duelo del que fueran árbitros el Consejo Real y los más sabios teólogos, se dirimiera una contienda que tenía ya divididas las opiniones de la corte.[119]

Parece que se tratara, en el marco de la polémica y contra la voluntad de Sepúlveda, de abrir un espacio democrático de discusiones y encendidos argumentos destinado a legitimar la victoriosa transgresión de Las Casas. *Victoriosa* porque se había concretado en el éxito misional, práctico, de la Verapaz (1537-1547); *trangresión* por lo que tenía de creatividad innovadora, fuera de las normas y prácticas misionales indianas; un espacio *democrático* por la tradición del evento y por los conceptos lascasianos decididamente indiófilos, reguladores y restrictivos, por ende, de un poder monárquico que se pretendía absoluto. Esto lo ha destacado el extenso y sustancioso estudio preliminar a la edición oficial española del *De regia potestate,* con el doble mérito del arrojo y la integridad intelectuales, supuesto que en pleno franquismo se arriesgaba mucho al solidarizarse con el temple democrático *avant la /ettre* del ilustre dominico:

> El poder político *procede del pueblo* a los gobernantes, con el fin de *servir al pueblo,* a través de un necesario *control del pueblo* en los actos importantes de gobierno. Estos tres dogmas democráticos son [una] *constante* en todas las obras de filosofía política de Bartolomé de las Casas. Es fácil probarlo a través de una progresión selectiva de textos.[120]

[119] Pérez de Tudela, *op. cit.*, p. CLXVIII.

[120] Pereña, Luciano *et al.*, "Estudio preliminar", en Las Casas, *De regia potestate,* pp. XXXI.

La cosa es clara cuando Remesal pasa de la noticia sobre la disputa vallisoletana al discurso lascasiano cuyas peculiaridades resaltan de inmediato:

1a. La atribución de la empresa a los frailes dominicos, en primera persona de plural, indica la eficacia misional, colectiva. No se trataba de que Las Casas se atribuyera la gloria excluyendo a los demás.
2a. El instrumento misional reposa en los indios amigos y no en la violencia que se proscribe.
3a. Los efectos evangelizadores se patentizan hasta en el cambio de nombre de las Provincias: Verapaz en vez de Tierras de Guerra. Programa inspirador, ya que implica la unidad de la teoría y la práctica, en la línea conceptual utopista que será la de las teorías dieciochescas del abate Saint-Pierre y de Kant, así como también remite a la compleja articulación de los cinco códigos.

En el contexto profundamente moral, propio del derecho natural y del divino, ¿qué tiene de extraño, entonces, la insistencia en el antimaquiavelismo como vertiente obligada de todos los programas de verapaz, rebasando la Verapaz concretísima de 1537-1547? Tales programas, los de una paz verdadera, son análogos a los de una paz perpetua, en Kant, o sea, a los de una sociedad libre y justa.

No en balde, advierte Pérez de Tudela:

> La congruencia entre Evangelio y libertad y la antinomia entre Evangelio y guerra se llevaba hasta sus últimas consecuencias.[121]

Para lo cual se documenta en la Réplica 12 de Las Casas al *jus belli* de Sepúlveda y en el Sumario de la controversia elaborado por fray Domingo Soto (uno de los grandes teólogos tridentinos).

[121] Pérez de Tudela, *op. cit.*, pp. CXVI-CXVII.

Lo cierto es que ese llevar algo hasta sus últimas consecuencias, según la afirmación de Pérez de Tudela sobre Casas, es típico de la transgresión, ampárese ésta o no en el Evangelio. No se trata de incurrir en *hybris* o en violencia, sino de rebasar un *statu quo* intolerable, plenamente antievangélico, y por eso el evangelismo de Las Casas; también su antimaquiavelismo, porque la realidad histórica —la suya y la nuestra— está impregnada de maquiavelismo.

En efecto, aparece y reaparece hasta en las anotaciones marginales que pone al transcribir los textos colombinos. Verbigracia, esa frase célebre enfocada siempre como un ejemplo del profetismo lascasiano que no excluye, para nada, la tendencia antimaquiavélica; frase puesta al margen de la carta de Colón al Ama del príncipe don Juan:

> Por esa riqueza y de lo mal adquirido, [España] verná a ser la más pobre del mundo.[122]

O sea: las riquezas mal habidas no se transforman en su contrario ni siquiera poniéndolas al servicio de las más nobles causas del género humano. Por eso profetiza Las Casas que España se perderá, convirtiéndose en la nación más pobre del mundo, porque los tesoros de las Indias son mal habidos.

Marcel Bataillon y Saint-Lu observan con perspicacia "la mezcla *sui generis* de realismo y de eficacia, con una inquietud profética cercana a la de los franciscanos joaquinistas de las primeras misiones en América".[123]

Tal "mezcla" favorece la articulación frecuentemente repetida, aunque intermitente, de los cinco códigos.

Una muestra más del elemento realista y eficaz en el discurso lascasiano se impone, máxime que en esta ocasión no se limita a particularizar un hecho histórico, sino que generaliza su antimaquiavelismo en una reflexión moral que cae de lleno en la filosofía de la historia:

[122] Casas, *Historia de las Indias*, vol. II, Lib. I, cap. 181, p. 196, nota 3.
[123] Bataillon y Saint-Lu, *op. cit.*, p. 30.

> Esta es averiguada costumbre del mundo, y aun regla general que Dios en todo él tiene, o permitida o establecida, conviene a saber, que todos aquellos que pretenden seguir y defender la verdad y la justicia sean desfavorecidos, corridos, perseguidos y mal oídos y como desvariados y atrevidos y monstruos, entre los otros hombres tenidos, mayormente donde interviene pelea de agregados vicios; y la más dura suele ser la que impugna el avaricia y cudicia, y, sobre todos, la que no puede sufrirse como terribilísima, si se le allega resistencia de tiranía. Por el contrario, los que dan favor *directe* o *indirecte*, o por ignorancia y simplicidad, o por agradar con buen o mal intento, o también, quizá, por su gran malicia, a los negocios temporales y útiles que los hombres pretenden para su crecimiento, según lo que ellos en sí imaginan, puesto que rebosan de falsedad y de injusticia, manifiesto es a todos, sin que se produzcan testigos, cuánta parte suelen tener en todo lugar y entre todas personas grandes y chicas, cuán estimados, cuán honrados y venerados, cuán tenidos por cuerdos y prudentes [...].[124]

Puede facilitarse la comprensión del extenso trozo si se aplican los códigos. Dentro del ethosimbólico se patentiza el estilo lascasiano reiterativo, prolijo, acumulando los adjetivos sustantivados: los defensores de la verdad y la justicia son *desfavorecidos, corridos, perse guidos, mal oídos, desvariados, atrevidos* y *monstruos*.

Para pensar así, tenía fray Bartolomé que sentirse en un mal momento de su vida, sin vientos propicios al combate por la justicia, "desahuciado del mundo y de la gloria", que diría el doctor Torres Villarroel en el siglo XVIII. Un sentimiento depresivo, una sensación de malestar se expresaría en un concepto pesimista y mordaz de la historia, pasando así del código ethosimbólico a los restantes: ¿de qué deben salvar al mundo, ya no sólo a las Indias, esos justicieros

[124] Casas, *Historia de las Indias*, vol. II, Lib. III, cap. 6, p. 450.

desfavorecidos, corridos, perseguidos, etcétera? Se trata de los códigos de salvación y vicarial que se completan, en este trozo, con el utopista y el de lo absoluto. Estos dos últimos quizá vayan aquí de un modo implícito, como parte del proyecto irrenunciable de Las Casas que incluye la "pelea de agregados vicios", "la más dura" contra la "terribilísima" tiranía "que no puede sufrirse".

Si la patrística consideraba en la tiranía el castigo a los pecados, concluyendo la necesidad de la pasiva aceptación del tirano, el proclamado providencialismo de Las Casas no llega a tanto. Aquí menciona la resistencia a la tiranía; en otros textos aboga abiertamente por el tiranicidio; en el *Tratado comprobatorio,* verbigracia, donde se lee:

> [...] puesto que cuando algún reino, pueblo o ciudad padece oppresiones e molestias de algún tirano, lo podrían los tiranizados justamente impugnar, y por librarse de su importable yugo matarlo, según Tulio en el 3º lib. *De Offici* [...].[125]

La autoridad invocada aquí es Cicerón y no santo Tomás, lo cual interesa menos que declarar la incongruencia de una tesis tiranicida con la providencialista; quizá también valga la comparación con el pacifismo evangelizador y las normas de autodeterminación o autonomía, para concluir, en este caso, la congruencia, siendo la razón muy sencilla: la no-violencia se exige con respecto a los humildes, por definición los indígenas, cuya defensa motiva la injusta persecución de sus defensores, mal vistos, corridos, desvariados, a cuenta del desconcierto o desquiciamiento que se les impone.

El respeto y el estímulo a las capacidades propias manifestadas en las formas de convivencia de los nativos, esencia de la autonomía postulada por fray Bartolomé, es congruente, compatible, con las tesis tiranicidas, mal necesario, permisible como *ultima ratio* sólo si se toma en cuenta que debe segarse el manantial de donde brotan los tiranos, más que segar su vida individual.

[125] Casas, *Tratados*, vol. II. pp. 1009 y 1011.

Esto es lo que interesa en la segunda mitad del pasaje lascasiano. No importa que empiece con un par de latinajos tomados de la escolástica: su descripción del valimiento de que gozan "los que dan favor [...] a los negocios temporales y útiles que los hombres pretenden para su crecimiento", puede parangonarse con algunos moralismos que vendrán con el gran Quevedo.

Ahí se empollan los tiranos: donde anidan, dentro del capitalismo mercantil, los "que rebosan de falsedad y de injusticia".

Hay una cita de Fernando de los Ríos, en Zavala, que elucida el porqué de esta ideología, faltándole sólo la vinculación con el espíritu tridentino que flotaba en el ambiente:

> [...] cuando el maquiavelismo —que significó la eliminación del valor sustantivo de los medios y la exaltación de la finalidad nacional a finalidad suprema, esto es, la concepción de lo particular histórico como fin sumo del Estado— extendíase por todas partes, reacciona contra él la mentalidad española, produciendo una abundante y admirable literatura filosófico-política, en que la moral y la religión son afirmadas de nuevo como normas a que el Príncipe y el Estado no pueden menos de subordinar sus actos". De los Ríos señala como fundamento de esta actitud la concepción iusnaturalista de los más preclaros pensadores españoles.[126]

Justamente, hay un artículo reciente de Mauricio Beuchot, O. P., que muestra de una manera clara la fundamentación lascasiana de "los principales derechos humanos en este derecho natural, que es la justicia debida a la propia naturaleza humana".[127]

[126] Ríos, Fernando de los, *Religión y Estado en la España del siglo XVI*. Nueva York, 1927, p. 62, *apud* Zavala, Silvio, "Introducción", en Palacios Rubios, *De las Islas del mar Océano*/Fray Matías de Paz, *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, pp. LXVIII-LXIX, nota 3.

[127] Beuchot, Mauricio, "Justicia y derechos humanos en Bartolomé de las Casas", en *Justicia y paz*, p. 5.

Cita por ejemplo un fragmento de la *Apologética historia* donde se ve que "el bien común se corresponde con el fin de la justicia, que es un equilibrio y una armonía sociales", donde se percibe la continuidad de pensamiento desde Aristóteles hasta Las Casas pasando por la escolástica; más aún, podría completarse: desde Las Casas hasta Rawls pasando por Kant, lo cual pone de manifiesto una línea antimaquiavélica de pensamiento cuya influencia ideológica no se ha acompañado de la fuerza necesaria para imponerse, si se permite la paradoja pascaliana. He aquí el pasaje lascasiano:

> [...] la verdadera y propia policía [= política], según los filósofos y la Philosophia moral, consiste en la justicia, conviene a saber, cuando cada vecino o ciudadano y miembro de aquella república es contento con lo suyo y tiene la disposición que conviene a su estado y a su oficio y en él obra según debe viviendo en paz y amor con los otros sin ofensas o injuria de otro.[128]

Este concepto iusnaturalista de la justicia acompaña sus tesis indianas, las refuerza, y viceversa. En efecto, si hay un mínimo de consecuencia consigo mismo, es imposible que hubiese dejado prosperar la encomienda e, inclusive, los privilegios reales. Lo cual constituye aspectos fundamentales de ese englobante-englobado que es la práctica doctrinaria de su verapaz.

Cuestionamiento del poder real

Otra de las paradojas lascasianas consiste en fundamentar el poder real de manera que pueda cuestionarse limitándolo democráticamente. Se trata de legitimarlo restringiéndolo en beneficio de la justicia. De ahí que Beuchot afirme "que de los principios de Las Casas se deriva más

[128] Casas, *Apologética historia*, vol. I, Lib. III, cap. 45, Ed. de O'Gorman, México, FCE, 1967; p. 155, *apud* Beuchot, *op. cit.*, p. 7.

un régimen republicano que uno monárquico".[129] Lo cual parece coincidir con el paralelismo que un autor alemán, en 1905, estableciera entre Las Casas y Rousseau.[130] En rigor, se trata de la vaga intuición que se ha tenido en diferentes épocas y lugares de la corriente ideológica "democrática" que recorre la historia, desde Aristóteles a nuestros días, usando la idea de justicia como un arma de poder igualitario.

El siguiente fragmento lascasiano tiene, efectivamente, algo de una especie de traducción de Rousseau al español antiguo, resultando un Rousseau *avant la lettre*:

> Aquél decimos ser rey a quien la suprema potestad y jurisdicción del gobierno es cometida [delegada] por el pueblo o comunidad o reino.[131]

Hay un pasaje del *De regia potestate* que suena casi a neokantismo y, desde luego, a severas restricciones del poder real:

> [...] los súbditos no están sometidos a la potestad del rey, sino que están bajo la potestad de la ley, ya que no están bajo un hombre como bajo una ley justa, a decir de Aristóteles.[132]

Por fortuna, pasan a la versión castellana las paronimias quizás involuntarias del texto original lascasiano en latín, verbigracia el juego de palabras básico rey/ley, además de la carga semánticofilosófica que tendrá "la potestad de la ley", verdadera majestad del kantismo, lo cual convierte a fray Bartolomé en mediador ideológico (y no por

[129] Beuchot, *idem*.
[130] Wallz, Otto, *Fray Bartolomé de las Casas: eine historische Skizze*, Bonn, 1905, pp. 5-6, *apud* Pereña *et al.*, "Estudio preliminar", en Casas, *De regia potestate*, p. CLIII.
[131] Casas, "Tratado de las doce dudas", en *Obras escogidas*, vol. V, p. 487, *apud* Beuchot, *op. cit.*, p. 6.
[132] Casas, *De regia potestate*, p. 37, *apud* Beuchot, *op. cit.*, p. 7.

involuntario menos afortunado) de las épocas antiguas y subsecuentes donde se manifiesta "la lucha por la justicia".

Se comprende entonces la transgresión lascasiana, ocasional si se quiere, pero a la cual llega con pie firme y decidido, como si estuviese inserta, y sólo hubiese que desplegarla o desarrollarla. O sea como si el antirregalismo se desprendiese Por sí solo de la lucha por la justicia, cuyo mayor enemigo es la encomienda, institución en la cual estaban comprometidos prácticamente todos los conquistadores y pobladores dotados de poder, empezando por Hernán Cortés con su marquesado del Valle que se le otorgara a pesar de la condena de 1529 contra las encomiendas, por parte de la metrópoli.

El propio Las Casas, en diversos pasajes de sus libros, clama contra la institución que aun después de prohibida sigue atentandocontra la libertad natural de los indios. No se trata de corregir los abusos de la encomienda, reformándola; no es una labor reformista la que se propone Las Casas siguiendo quizás aquel plan general de reformación de las Indias trazado por el cardenal Cisneros. Se trata de impedir que la encomienda, mala por naturaleza, pueda implantarse en el Nuevo Mundo, trayendo consigo la enorme carga feudal extendida en la península, según lo ha advertido, en información verbal, el maestro Roberto Moreno de los Arcos.

Lo interesante es que la batalla contra la encomienda se libra por y para los indios llevando agua al molino del rey sin proponérselo, e inclusive, sin parar mientes en la crítica al poder real.

En varios pasajes de su carta al "Maestro Fray Bartolomé Carranza de Miranda", casi sale a relucir el enfoque moderno de las políticas antirreformistas, revolucionarias en sus objetivos, tácticas y estrategias, amén de no perdonar ni al monarca:

> Ha sesenta años y uno más que se roban y tiranizan y asuelan aquellas inocentes gentes, y cuarenta que reina el Emperador en Castilla, y *nunca los ha remediado sino a remiendos*, después que yo vine a desencantar lo que tenían los tiranos, que acá estaban, por sus propios intereses encantados; ¡y que se quiera

> agora tratar con tanta priesa de su colorado y fingido remedio, arrinconándose en Inglaterra o en Flandes los Reyes de Castilla![133]

En qué buen español de la época, sabroso, se diría, fustiga al poder por no afrontar los problemas, "arrinconándose en Inglaterra o en Flandes", según dice fray Bartolomé en una expresión semioblicua que le sirve para matar dos pájaros de un tiro: al padre y al hijo, a Carlos V refugiándose en Flandes, y a Felipe II en Inglaterra, donde estaba precisamente, un año antes de reinar, junto con el destinatario de la célebre carta.

Cabe insistir: no se piense que sólo en sus últimos años conquista el radicalismo político que le permite abjurar del "colorado [=superficial] y fingido remedio". Veinticuatro años antes, en 1531, en la Carta al Consejo Real de Indias, a propósito de la restitución, inculpa al monarca sin subterfugios:

> [...] de aquí se sigue que ni el Rey ni ninguno de cuantos acá han venido ni pasado han llevado cosa justa ni bien ganada [...].[134]

Como es hombre de ideas firmes y arraigadas, machaca su desafío a los poderes estatuidos pretendiendo seguramente inducirlos al cambio anhelado (mediante los buenos oficios, en este caso, del confesor del príncipe Felipe):

> Quiten, Padre, S. M. y S. A. [Su Majestad Carlos V y Su Alteza Felipe] los ojos de seis o siete millones [de maravedíes] que sacar pretenden de los pellejos, vidas y ánimas de los indios [es innegable aquí el vuelo literario de su pluma], para suplir sus necesidades y desempeñar la corona de España, y entonces

[133] Casas, *Obras escogidas*, vol. I, p. 431. a (*subrayado* por J. S. M.)
[134] *Ibid.*, p. 54. a.

> no se darán tanta priesa a determinar la total destruición de los reinos de las Indias, en Flandes o Inglaterra.[135]

Fray Bartolomé expresa las razones y proporciones directas entre la política económica y la sobrexplotación material que conduce a la ruina de los naturales, a su exterminio inclusive, que no lo ha olvidado el ilustre dominico. Todo esto dicho con el uso de buenos instrumentos literarios; vuelve otra vez, por ejemplo, la burlona referencia a las dispendiosas estancias de los monarcas "en Flandes o Inglaterra" y la alusión a "desempeñar la corona de España" exprimiendo a los indígenas, lo cual reviste una importancia especial en el tiempo mexicano de la década de los ochenta, empeñado hasta las cachas con la oligarquía financiera exterior y con su representante natural: el gobierno de los Estados Unidos.

En 1556, ya elevado al trono el príncipe Felipe, le dirige el memorial sumario donde lo interpela directamente, sin intermediarios, en el mejor de los tonos "especulativos":

> [...] no es cosa decente ni lícita a rey católico y de tan católicos progenitores nacido como Vuestra Majestad, que venda tanto inocente a tan crueles nocentes y enemigos.[136]

Nuevamente debe advertirse que las denuncias de fray Bartolomé no son machaconamente abstractas y, por ende, comparables a las, de tantos gacetilleros "de oposición" que en el mundo han sido. Tampoco cae en las vaguedades acostumbradas cuando se trata de transgredir las barreras del intocable imaginario real (en el México de hoy sería el presidencial).

Prueba de ello es un capítulo de la *Historia de las Indias* intitulado "De una ordenanza que hizo la reina doña Juana para la Española":

[135] *Ibid.*, p. 431, a.
[136] *Ibid.*, p. 458, a.

> Destas leyes, que fueron treinta y tantas, [...] unas fueron, y todas las más, inicuas y crueles y contra ley natural tiránicas, que con ninguna razón, ni color, ni ficción pudieron ser por alguna manera excusadas; otras fueron imposibles, y otras irracionales y peores que barbáricas; finalmente, no fueron leyes del rey, antes fueron de los dichos seglares, enemigos capitales [...] de los inocentísimos indios [...].[137]

Podría decirse que en las líneas anteriores del discurso lascasiano privan los preceptos medievales de la inocencia excepcional del monarca —la cabeza— y la responsabilidad de los miembros restantes del cuerpo gobernante, de los eminentes, sobre todo.

Sin embargo, en seguida Las Casas arremete transcribiendo, para que no haya lugar a dudas, el prólogo a las leyes susodichas, basado en las ordenanzas del almirante segundo, Diego Colón, y firmado por la reina Juana, siendo demoledores los comentarios del dominico:

> Agora será bien declarar algunas de las grandes falsedades, mentiras y testimonios que supone este prólogo, por la maldad y ansia de tiranía de los que a la sazón desta isla estaban en la corte, que informaban falsamente al rey e a los del Consejo [...].[138]

Eximir de culpa a la cabeza resulta aquí imposible desde el momento en que se ha advertido la firma de la reina en el documento puesto en la picota. Entonces, no le sirve de mucho a fray Bartolomé achacar todos los males a los miembros del cuerpo de gobierno. Esto constituye, a decir verdad, una simple figura retórica.

¿Qué institución es ésta?

En su obra monumental sobre *La herencia medieval de México,* Luis Weckmann recurre a la autoridad de Eduard Meyer en su *Historia de*

[137] Casas, *Historia de las Indias,* vol. II Lib. III, cap. 13, p. 476.
[138] *Ibid.,* p. 478.

las instituciones sociales y políticas de España y Portugal para hacer ver quiénes son "los verdaderos vasallos" en el Nuevo Mundo.

Conforme a eso, el término *vasallus* se usó en la Edad Media española para designar al hombre libre poseedor de un feudo, pero también se aplicó a los solariegos (labradores no libres) y a algunos individuos de condición independiente.

De ahí que sólo los encomenderos sean vasallos a carta cabal. Los indios quedaron "en una situación de clara dependencia". Su *status* de tutelaje "se asemeja en términos europeos a una condición servil".[139]

Los encomenderos son pues los verdaderos vasallos, hidalgos o dignatarios feudales.

Weckmann revisa, además, los "argumentos que permiten considerar la encomienda una institución de tipo feudal, o cuando menos feudalística".[140]

He aquí algunos de ellos:

- "La obligación del servicio militar es lo que más acerca el encomendero al vasallo" (McAlister).
- "Los encomenderos fueron llamados en las Indias *feudatarios*, fundamentalmente por esa obligación" (Góngora).
- Solórzano Pereyra ve en las encomiendas feudos "impropios, é irregulares, ó degenerantes".
- Clavero señala que en Chile los encomenderos se llamaban "vecinos feudatarios".
- Si a la mano de obra india de la encomienda se le agregan las tierras recibidas por el encomendero como merced real, se tendrá un feudo (Ruggiero Romano).
- También cabe clasificarla como un señorío rural, institución anterior al feudalismo que lo sobrevive (Boutruche).
- La encomienda se confiere "en ceremonias reminiscentes del feudalismo: su investidura a menudo se acompañaba de un

[139] Weckmann, Luis, *op. cit.*, vol. I, p. 105.
[140] *Ibid.*, vol. II, p. 427.

> pleito homenaje, y después de éste el oficial de la Corona que investía al encomendero como símbolo de la toma de posesión le colocaba en la mano la del principal indio explicando a todos los encomendados la naturaleza de sus obligaciones".[141]

Quedan implícitos los rasgos medievo-feudales (en contra de opiniones como la de Miranda en *Ideas e instituciones. El tributo indígena. La función económica del encomendero*) en la definición de Konetzke: "la encomienda novohispana fue una merced concedida a un conquistador para percibir los tributos de los indios que se les encomendasen, durante toda su vida y la de su primer heredero; a cambio de esta percepción [que se extendía a la de la propia mano de obra indígena] quedaba a su cuidado bajo juramento el bien de los encomendados en lo espiritual y en lo temporal, y la defensa de la comarca en que habitaban".[142]

Podría entonces desprenderse de todo esto un silogismo doble: si la encomienda es una institución de tipo feudal, su impugnación reviste las características de una lucha antifeudal, mismas que tendrían que señalarse en ese gran impugnador de la encomienda que es Las Casas.

La aplicación de los códigos ha mostrado las dificultades de encasillar al Padre de los Indios. Siempre resulta eso, esto y aquello; o sea, más de lo que se pretendía. Lo cual, por lo demás, es lo propio de un personaje representativo y, claro, del acontecimiento que hace historia.

De ahí que la función "especulativa" del discurso lascasiano, no baste para anclar su pensamiento en la Edad Media. Se ha visto que los *specula* están rebasados por Casas. Se entiende por *espejo* (*speculum*), tal como aparece al inicio de este capítulo, el instrumento medieval de reforma propuesto al "príncipe" durante la época carolingia, y después en el Renacimiento; o bien, propuesto a los eclesiásticos, en el siglo XI (*speculum ecclesiae*).

[141] *Idem*.
[142] *Ibid.*, p. 425.

Tan que rebasa las clasificaciones y etiquetas de filiación absoluta, que debe recurrirse a teorías marxistas recientes acerca del Estado (aquellas que se apartan del marxismo vulgar, desde las de Pasukanis hasta las de Pierre Salama, pasando por Poulantzas) para explicarse el ascendiente de Casas en los monarcas, pese a la postura socrática de tábano que perturba con sus críticas: el Estado lo admite porque no es una institución puramente clasista, "un apartado privado de la clase dominante", sino que ejercita también funciones de cohesión (Poulantzas) y de árbitro "revistiendo la forma de un aparato público impersonal, independiente de la sociedad".[143] Lo cual se comprueba con el hecho, posterior a la macehualización, de restituir al señorío indígena para que la capacidad de tributación contribuya esencialmente a los procesos precapitalistas de acumulación (Nicolás de Wite).

Imposible reducirlo a un antiesto o lo otro. Lo comprueban los análisis elementales de la fórmula lascasiana *todos los hombres somos uno:* al deducirse la igualdad y la unidad intrínseca del género humano de la idea de creación (según ha mostrado Silvio Zavala), impulsa los proyectos lascasianos y su lucha contra la encomienda como obstáculo inmediato.

El contraste con el aristotélico Sepúlveda es patente: quizás se encuentre más cerca que Casas del reflejo inmediato de una realidad apremiante; no obstante, se queda sin *proyecto* al percatarse de la distinción real entre hombres y hombrecillos (que es una simple metáfora de la explotación).

Autores y actores como Casas conducen a proyectos alternativos de un poder político en perpetuo cuestionamiento de sí mismo. Pero aquí se trata ya de una filosofía de la historia latinoamericana documentada en los grandes textos representativos, motivo del capítulo siguiente.

[143] Pasukanis, E., *La Théorie générale du droit et le marxisme*, Estudes Doc. Int., 1970, p. 128, *apud* Salama, Pierre, "Etat et capital. L'Etat capilaliste comme abstraction réelle", en *Critiques de l'économie politique*, p. 224.

CAPÍTULO IV
UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA LATINOAMERICANA COMO VOCACIÓN PARA UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

> La filosofía de la historia de América, se forja a partir de la conciencia de la dependencia. Dependencia en relación con los proyectos colonizadores que Europa, el mundo occidental, impone a este continente [...] Conciencia de la dependencia que dará, a su vez, origen a la búsqueda de su cancelación.
>
> Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*.

Planteamiento inicial

Podría parecer un sinsentido el planteamiento de una teoría del contrapoder/poder, o modelos alternativos de poder como eje de una filosofía de la historia; es decir, los problemas de la producción del sentido de la historia, del principio del bien supremo, de un absoluto relativizado o relativo absolutizado (totalidad destotalizada, de Sartre), esto por el lado del sujeto.

No es pertinente ni deseable la fácil renuncia a la filosofía de la historia, a la cuestión del sentido, renuncia acostumbrada en los relativismos simples a lo Max Weber, en los existencialismos camusianos (que ahora reviven), en los nihilismos posnietzcheanos, en los enfoques desubjetivados a lo Foucault y Baudrillard, etcétera, incluyendo el auge del género literario contrautópico, a partir de los años treinta con *A Brave, new world*, de Aldous Huxley, que diera la señal de arranque.

En la sociedad moderna predominan las tendencias irracionales que permiten caracterizarla como una sociedad de control,[1] enajenada e impersonal en su ser mismo, aun cuando pueda revestirse con apariencias democráticas (democracia-ficción, le he llamado en alguna ponencia).[2]

Es una paradoja que algún día habrá de estudiar la filosofía de la historia: las tendencias irracionalistas de la cultura y la vida modernas se ven favorecidas, si no "causadas", por los controles crecientes ("enajenación" de los medios de producción económica, cultural y política o decisional) de una sociedad que se constituye objetualmente, cosificándose, sin postularse como sujeto de su propia historia, dándose el aspecto de teclado y pantallas de la computadora omnipresente del poder.

En efecto, lejos de una ideología propia de los neoliberales de los Estados Unidos, próximos más bien a la crítica neomarxista, el hecho innegable, opuesto a cualquier idea de contrapoder, es que en los mercados económicos, políticos y culturales se imponen estructuras de consumo destinadas a favorecer a una élite detentadora del poder político, cultural y económico (socialismo real); o bien, detentadoras de un poder fragmentario (capitalismo), prescindiendo de los intereses genuinos de los productores y los consumidores, sean económicos, culturales o políticos.

Aquí se llega al origen mismo del poder: el valor de cambio, la mercancía. Ésta, por definición, hace imposible la producción directa para el consumo. Esto ha sido aclarado por Marx en el capítulo 1 de *El capital*, donde se muestra el obstáculo principal de cualquier contrapoder moderno identificable con los modelos alternativos viables. La mercancía, fuente del poder y la enajenación, genera la red de mediadores que complican aún más la madeja institucional. En el nudo nodal

[1] *Cf.* Maffesoli, Michel, *Lógica de la dominación*.

[2] Sánchez Macgrégor, Joaquín, "Repensar el marxismo, repensar la sociedad", en *Cuadernos Americanos*, pp. 100-110.

de esa red están los profesionales del poder político económico-cultural: los potentados y prepotentes, los poderosos o detentadores del poder.

Supuestos de la investigación

El pensamiento occidental opta a menudo por el uso de dicotomías aparentemente irreconciliables. Tiende a escindir en polos opuestos conceptos y entidades que poseen una estructura dinámica, conflictiva, más interdependiente (correlativa, pudiera decirse), imposible de partir en elementos aislados.

Tal ocurre con los supuestos teóricoprácticos de la presente investigación, explicitados aquí:

- la historia hecha por vastas fuerzas impersonales, de carácter institucional (objetivismo desubjetivador, transindividual, racionalidad colectiva),[3]
- la historia hecha por grandes personalidades (subjetivismo desobjetivador, racionalidad individual),[4] sectores, clases, grupos de preferencias, creencias o deseos dominantes.

Para mostrar el falso dilema, es suficiente recordar algunos hechos, empezando por sus ocultos orígenes doctrinarios antes del nacimiento de la teoría marxista y, por el lado de la historia real, empezando con la masa de trabajadores que presionan desde hace dos siglos, por primera vez en la historia, en un mercado capitalista, antes inexistente, donde se cotiza su fuerza de trabajo. Habrá de culminar el fenómeno en la sociedad de masas y consumo, expresión de una modernidad cuestionable, por fortuna, y no, ciertamente, dentro de la precaria perspectiva orteguiana registrada en el libro *La rebelión de las masas*, precursor de un cúmulo de ideas reaccionarias y de otra índole. Puede agregarse que si se trata de una modernidad cuestionable es porque

[3] Elster, Jon, *Sour grapes. Studies in the subversion of* relationality, cap. 1.
[4] *Idem*

responde a delimitaciones de carácter histórico para las cuales vale el principio de Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*. En efecto, las determinaciones mencionadas de la modernidad incuban su propia desaparición al formar parte del proceso histórico; de otro modo, estarían fuera de la historia interrogándose a la eternidad.

Mas ocurre que un simple cuestionamiento determina de algún modo a la determinación, es decir, la niega, independientemente de que la propia determinación que está en juego (las mencionadas arriba, por ejemplo) se define distinguiéndose de las restantes en cada serie social, cultural, etcétera, definición distinguidora (recuperable en una idea *clara et distincta*) que afecta y es afectada, niega y es negada.

Estos procesos de diferenciación o selección no son ajenos a los emancipadores fincados en las expectativas de autonomía sociosubjetiva: el sujeto socializado y la sociedad subjetivada.

De ahí que se eche de ver con relativa facilidad que un remoto cuestionamiento, circunstancial, desde luego, como el lascasiano, puede constituirse en un límite, casi tangible por su impacto histórico, del fenómeno "abstracto" del poder y sus innumerables y disímbolas manifestaciones concretas: dialéctica del poder y los poderes, de la definición difusa o difundida entre los hechos por definir y explicar; Las Casas afectaría a lo que antes de nacer está condenado a perecer, o sea, a las potestarles del Poder. Este sería el sentido de su cuestionamiento, de su discurso cuestionador, por encima de la distancia considerable que lo separa de nuestra modernidad.

Precisamente, parte de esa distancia, la más distanciadora sin duda, aparece operando en la dicotomía ideológica aludida al comienzo de esta explicitación de los supuestos. La ideología metahistórica del objetivismo desubjetividador, que concibe a la historia hecha por vastas fuerzas impersonales, imposibles de una configuración concreta, erige la barrera destinada a impedir cualquier intento de considerar la importancia histórica del sujeto humano, grupal, individual o clasista; de la biografía personal, de las motivaciones particulares, y los intereses de clase, incluyendo la vida privada del hombre público, ya que empieza a percibirse la complejidad estructural de lo cotidiano; la

ideología, en fin, que al ignorar el papel del individuo en la historia (por cierto, mal enfocado en Plejánov), tendrá que atenerse a las consecuencias de su antidialéctico error de principio porque hay en juego algo más que un rechazo superficial de tales o cuales tesis o del discurso metahistórico sobre *representative men*. Caen, sin darse cuenta, en la noche antiaxiológica en que todos los gatos son pardos, sin bien ni mal, noche expresada significativamente en un borrador de Flaubert para concluir su novela cervantina *Bouvard et Pécuchet*:

> Todo es igual, lo bueno y lo malo, lo ridículo y lo sublime, lo bello y lo feo, lo insignificante y lo típico, todo se convierte en una exaltación de lo estadístico.[5]

La *absurdité* de Camus, el infundado sinsentido de una posmodernidad de moda, el total nihilismo de la muerte de Dios (si Dios no existe todo está permitido), en el Gran Inquisidor dostoyevskiano, esperan a la vuelta de la esquina de la prácticas correspondientes a las tendencias agrupadas en el polo desubjetivador. Se comprende. Es sólo dar el paso: hay una precariedad del sentido, de la razón en las asunciones y postulados de instancias abstractas para explicarse la historia. La ausencia del sujeto real de carne y hueso y la de un sujeto concebido como centro ideal de imputaciones, es demasiado ostensible hasta el extremo de convertirse en la debilidad epistemológica de estas formas del saber histórico e, inclusive, en su extravío irracional, completamente escéptico, inconsistente, relativista, de carácter autodestructivo (*self-refuting*: Putnam)[6] puesto que al desubjetivarse intemporaliza y borra la historia, instaurándose una temporalidad efímera del instante, ajena a lo histórico y a la producción del sentido.

[5] *Apud* Donato, Eugenio, "The Museum's Furnace. Notes toward a conceptual reading of *Bouvard and Pécuchel*", en *Textual Strategies. Perspectives in Post-Structuralism Criticism* (Ed. Josué V. Harari), Ithaca, Cornell University Press, 1979, p. 214.
[6] Putnam, Hilary, *Reason. Truth and History*, pp. 113 y ss.

Lo curioso es que ambas tendencias —hoy enemigas irreconciliables— florecen en la primera mitad del siglo pasado; la desubjetivadora y objetivista, con grandes pretensiones científicas, en Comte y el movimiento marxista; la subjetivadora o, mejor aún, la individualista, con la variedad de teorías románticas que se dan en torno al culto de los héroes (Carlyle) o los *representative men* (Emerson).

Claro que tales "extremos" de "racionalidad colectiva" y "racionalidad individual", polaridad falsamente contradictoria y, en su precariedad, irracionales inconfesos, no se dan sólo en América ni en una época determinada con exclusión de las otras. Tales "extremos" pertenecen, intrinsecamente, a los dos grandes "sistemas" de una filosofía de la historia:

- al metahistórico, como elementos interdependientes, en un contexto categorial, metalingüístico;
- al histórico, como elementos interactivos de una praxis concreta.

Aquí está, implícita, la solución al problema, la revelación de la antinomia falaz.

Pero antes se precisa ver cada uno de los extremos en función de una América inmersa desde los principios en los juegos del poder y contrapoder, verdaderas figuraciones del sentido de la historia.

Irracionalismo de la falsa objetivación desubjetivadora y de su opuesto individualista

Se principia la *crítica a un intento de historiar sin verdadera historia* (tendrá que descifrarse el enigma) con una reveladora cita de Augusto Comte. Reveladora por un doble motivo:

10. Porque revela una filiación del marxismo, generalmente desconocida (o si no es una génesis, se trata, por lo menos, de un

parentesco sistemáticamente ignorado, pero no por ello menos revelador).

2o. Porque revela cómo los extremos pueden tocarse; las sobredeterminaciones reales y categoriales que hacen caer en la sinrazón (lo irracional, *stricto* y *lato sensu*) el aparente superracionalismo "superobjetivador" y su "contrario": el subjetivismo de la voluntad, heroicizante o, por lo menos, fuertemente individualista.

He aquí la cita del padre del positivismo, ubicado, por lo general, en el polo opuesto a Marx:

> [...] son emploi (de l'histoire en sociologie) y doit rester essentiellement abstrait: ce n'y saurait être, en quelque sorte, que de l'histoire sans noms d'hommes, ou même sans noms de peuples [...].[7]

Esta historia anónima, sin nombre de personas o de pueblos, registra una doble vertiente: por el lado del saber (sujeto) y por el lado del objeto, o sea, la vertiente del discurso (filosofía de la historia, historiografía), lo que se dice del curso histórico, y éste mismo constituyendo las particularidades o generalidades de la historia real.

En ambos casos, para cualquiera de las vertientes, se pretende que la historia anónima represente el máximo posible de racionalidad, de abstracción poderosa, capaz de dar cuenta y razón de todo, ya que las fuerzas impersonales o el medio institucional político, cultural, económico, etcétera, conducirían a "esta subordinación necesaria y permanente de la imaginación a la observación, que constituye sobre todo el espíritu científico propiamente dicho, en oposición al espíritu teológico o metafísico".[8]

[7] Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive*, vol. V, p. 8.
[8] *Ibid.*, vol. IV. pp. 154-155.

Ahora se sabe que no se cubren los conceptos de /racionalidad/ y de /observación/, no siendo posible reducir aquélla a ésta.

Pero independientemente de eso, lo que interesa es el contenido "concreto" de las vastas fuerzas impersonales (medio sujeto al control racional) del comtismo: el "espíritu científico" en plan de etapa superior a las representadas por el "espíritu teológico" y el "metafísico".

Según Comte, la única manera de superar "la infancia teológico-metafísica" de la historia es venciendo la "repugnancia sistemática a considerar los fenómenos políticos como sujetos a verdaderas leyes naturales cuya inmediata aplicación general sería necesariamente aquí [...] imponer a la acción política límites fundamentales disipando sin remedio la vana pretensión de gobernar a nuestro antojo este género de fenómenos, tan radicalmente sustraído, como ningún otro, a los caprichos humanos o sobrehumanos".[9]

El reduccionismo desubjetivador, supuestamente objetivador, igual que su opuesto, el subjetivador, polariza, antidialectiza una situación o conjunto circunstancial-histórico de relaciones, formado de una "tensión esencial" entre ambos polos: subjetivo/objetivo.

Se comprende que cambien sus contenidos, en la medida en que éstos son concretos y responden a una estrategia y tácticas intelectuales destinadas al cumplimiento del principio reduccionista, contra el cual tiene que romperse lanzas (como lo hiciera Arthur Koestler en sus mejores momentos), a menos que se prefiera sacrificar el camino de la certidumbre epistemológica.

El contenido que Comte le asigna pretenderla imponer una racionalidad "colectiva", transindividual, que se impondria a la historia desde fuera, con carácter absoluto y necesario, como "verdaderas leyes naturales". De tal suerte, se hacen imposibles "los caprichos humanos o sobrehumanos", es decir, los actos individuales, la voluntad que no coincida con las tendencias histórico-naturales del proceso necesario, progresivo-evolutivo.

[9] *Ibid.*, p. 162.

Ni Comte ni sus epígonos, en relación con el tema que nos ocupa, explicará cómo es posible conciliar la historia concreta, que ostenta un entramado individual/colectivo, con las leyes naturales donde lo individual (mundo de las decisiones y preferencias) no cuenta, ni tampoco los niveles o sectores de la conciencia social, los ensembles o grupos institucionales.

Hay un paso entre esta inconsecuencia y la célebre fórmula reduccionista de Engels, inspirado en Hegel: la libertad es la conciencia de la necesidad, fórmula que no resuelve el problema. ¿Por qué? Porque el problema no es simple y los términos por definir son ambiguos y requieren, además, de amplios contextos históricos, cambiantes, contradictorios.

El paso lo dio Marx (por fortuna, sólo en este problema), entreabriéndole la puerta al discurso charlatán de los manuales marxistas de divulgación (discurso que, por desgracia, no sólo se produce en este rubro).

A pesar de todo su genio, Marx dio el paso, sin medir las consecuencias de lo que hacía, al apegarse, sin más, a la idea estrecha de un determinismo social calcado del natural cuyo *modus operandi* dependería de las conceptuaciones añejas de *causación, necesidad, ley natural*, todo dentro de la ortodoxia cientificista impugnada por Hayek.

Es lo que está en juego en dos párrafos justamente célebres del prólogo de Marx a la primera edición de *El capital* (por su énfasis rotundo, se ha preferido la edición de Roces a las más recientes de Sacristán y de Scaron):

> 1er. párrafo: Lo que aquí nos interesa no es precisamente el grado más o menos alto de desarrollo de las contradicciones sociales que brotan de las *leyes naturales* de la producción capitalista. Nos interesan más bien estas *leyes de por sí*, estas *tendencias*, que actúan y se imponen con *férrea necesidad*.
> 2o. párrafo: Quien como yo concibe el *desarrollo de la formación económica de la sociedad* como un *proceso histórico-natural*

> no puede hacer al individuo responsable de la existencia de condiciones de que él es socialmente criatura [...].[10]

Está claro: Marx busca las leyes naturales de la producción capitalista a partir de sus contradicciones sociales. Dichas leyes, como la de la gravitación universal, se imponen con férrea necesidad.

Antes de la física moderna no hay valores estadísticos ni probabilismo o aproximaciones medias: se trata de determinaciones necesarias, de una lógica del desarrollo de las fuerzas materiales, de un intento de reducción de la cultura, o mundo de las contradicciones, a la naturaleza, o mundo de los determinismos. Evidentemente, se trata de *objetivar* al máximo, con una tendencia comprensible, pero no justificable, a la confusión mecanicista de lo objetivo con las contradicciones simples (o sistemas lineales) propias del cientificismo.

Igualmente, al sustituir los medios de la decisión con los de la producción, se anticipa la muerte del sujeto o de la subjetividad ya que "no se puede hacer al individuo responsable de la existencia de condiciones" que a él lo producen como efecto *natural* de una serie causal. Tan simple como eso. A pesar de todo su genio, ¿no se siente la tentación cientificista común a Comte y a Marx? (a los cuales, por cierto, se les aproxima en el texto de Hauser que se verá enseguida, así como en Foucault). Tal enfoque, apenas barruntado en *El capital*, habrá de convertirse en un lastre de los marxismos oficiales del siglo XX. Esto explica la exhortación de la Segunda Declaración de La Habana a no esperar sentados a que por fin pase el cadáver del imperialismo, víctima de sus propias contradicciones, sino que el verdadero revolucionario debe intervenir en una praxis antimperialista cotidiana que no suscribe las tesis deterministas de los límites naturales del capitalismo (límites económicos), sustentadas por Rosa Luxemburgo.

La advertencia de Lucien Goldmann, en su clásico *Sciences humaines et philosophie*, es aleccionadora:

[10] Marx, Karl, *El capital*, t. I vol. I, pp. 6 y 8 (*subrayados* de J. S. M.).

> [...] en el mismo interior de lo que puede llamarse la ortodoxia se dan, perpetuamente, oscilaciones entre las corrientes que ponen el acento en la acción humana, en sus posibilidades de transformar al mundo o, inversamente, en la inercia social, en las resistencias del medio, en las fuerzas materiales. Dichas oscilaciones, que no se deben al azar, expresan también las transformaciones sociales, los cambios en las condiciones de acción del movimiento obrero. Todas las grandes obras marxistas que ponen el acento en las fuerzas del hombre, en sus posibilidades de transformar mediante su acción la sociedad y el mundo, se ubican en las grandes épocas revolucionarias, alrededor de los años 1848, 1871, 1905, en Rusia, y 1917. Basta mencionar los escritos filosóficos del joven Marx (1841-46), su opúsculo sobre la guerra civil en Francia (1871), el *Estado y la Revolución*, de Lenin (1917), la *uuniusbroschüre* de Rosa Luxemburgo (1916), e *Historia y conciencia de clase*, de Georg Lukacs (1917-22). Inversamente, las épocas de estabilización de las clases dominantes, épocas en que el movimiento obrero debe defenderse contra el adversario poderoso, amenazador a veces, y, en todo caso, sólidamente instalado en el poder, producen naturalmente una literatura socialista que pone el acento en el elemento "material" de la realidad, en los obstáculos a superar, en la poca eficacia de la conciencia y de la acción humana.[11]

No sólo pueden aplicarse al marxismo —e inclusive a su crisis actual— las ideas transcritas de Goldmann, que por cierto pertenecen al campo de la sociología del saber. Servirían también para la mejor comprensión sociohistórica e ideológica de interpretaciones muy elaboradas, distantes, en apariencia, de la lucha de clases, que se producen con gran asepsia doctrinal dentro de las modernas teorías del arte. Aun cuando en este campo, tratándose de evaluar la "historia

[11] Goldmann, Lucien, *Sciences humaines et philosophie*, pp. 73-74.

del arte sin nombres", sea preferible el enfoque crítico de los irracionalismos sustentados en el falso dilema de la "racionalidad" colectiva/individual.

Júzguese su pertinencia metodológica en el siguiente párrafo de Hauser contra la concepción de Wölfflin, sucesor de Burckhardt en su cátedra de la Universidad de Basilea, que como Auguste Comte no tenía nada de materialista:

> Su teoría de la historia descansa [...] esencialmente sobre el concepto mecánico de la "histoire sans noms", procedente en lo esencial de Comte, y por eso, no concede al individuo verdadera libertad, ni siquiera en el fenómeno del quebrantamiento de un estilo. A su ideal de una ciencia a la busca de leyes estrictas, de validez general, corresponde una historia del arte "sin artistas", de igual manera que, al ideal científico y político de los historiadores y filósofos de su tiempo, correspondía una historia sin "héroes" o sin "revolucionarios", una história como entonces se decía, sin sujetos "incalculables" psicológicamente o "irresponsables" políticamente. Los historiadores positivistas y socialistas coinciden con los idealistas y conservadores en su tendencia a la anonimidad [...].[12]

La tendencia a la anonimidad es toda una concepción propia de la filosofía de la historia, eminentemente desubjetivadora. Su descendencia ideológicointelectual es clara: se continúa en las fáciles declaraciones estructuralistas y posestructuralistas acerca de la de saparición del sujeto que adquiere tonos patéticos al hablarse de la muerte del hombre, falso problema utilizado por Foucault en *Les mots et les choses* para hacer un despliegue de erudición y de talentos literarios, aunque también, por desgracia, de inconsistencias e inconsecuencias graves, graves sobre todo para la filosofía de la historia, aun cuando Foucault

[12] Hauser, Arnold, *Introducción a la historia del arte* , p. 171. (El autor cambió después el título de este libro por *Teorías del arte*.)

no se percate de ello, ni tan siquiera en el subcapítulo 4, "L'histoire", del capítulo 10 de *Les mots et les choses*.

Francamente, en relación con esta problemática, se evidencia en Nietzsche, a partir de sus tesis del eterno retorno, una enjundia filosófica verdadera, con sus ribetes, inclusive, de intentos de fundamentación, según lo ha demostrado Klossowski. Del bello libro de éste se toman dos de los fragmentos póstumos de Nietzsche que dan una idea de por qué deben buscarse explícitamente las bases de cualquier anonimidad, desubjetivación o despersonalización supuestamente válidas en la historia o en otros dominios donde se experimente con un diferimiento de la presencia del sujeto (Derrida), o inclusive, con su descontrucción hasta ahora inasequible:

> No hay individuo, no hay especie, no hay identidad; sino tan sólo altos y bajos de intensidad [...] Somos más que el individuo, somos toda la cadena, con las tareas de todos los porvenires de la cadena.[13]

El constructo nietzscheano anterior es eso: una abstracción, una ficción especulativa. Pero esta desconstrucción del sujeto se apoya en una especie de metáfora de la abolición de la historia que es la *experiencia* del Eterno Retorno de todas las cosas, donde la palabra *experiencia* designa "la relación con una presencia",[14] en este caso más inventada que real, indescifrable.

No debe caerse en la tentación de querer "explicar" la metáfora nietzscheana por otra tan o más enigmática, como el "círculo vicioso" de Klossowski o la "escritura" de Derrida. Vale la pena, en cambio, aludir a los siguientes "hechos de pensamiento":

- Nietzsche se anticipó a las tesis "posmodernas" que pretenden socavar el logocentrismo del sujeto.

[13] Klossowski, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*, pp. 135 y 167.
[14] Derrida, Jacques, *De la gramatología*, p. 79.

- El "eterno retorno" de las viejas filosofías cíclicas es el espacio epistémico a parir del cual hace Nietzsche sus planteamientos considerados por él completamente innovadores.
- A diferencia de los pensadores de la"posmodernidad", Nietzsche no se concreta a las declaraciones sobre la muerte del hombre (más o menos dependiente de "la muerte de Dios"), ya que anuncia el nacimiento del superhombre.
- No implica lo anterior su pertenencia a la línea científica revolucionaria (en el sentido de Kuhn), de consecuencias contrarias al antropocentrismo, donde aparecen los nombres de Copérnico, Darwin y Freud como las "tres graves afrentas de la investigación científica al amor propio de la humanidad".[15]
- No es pertinente añadir, como cuarta y quinta "afrentas", el Eterno Retorno y el desconstruccionismo estructuralista, ya que están fuera de los lineamientos de una investigación científica. Mejor aún: quizás resulten "afrentas al amor propio de la humanidad" pero no de la investigación científica.
- Tampoco implica que pueda corregirse la ostensible debilidad epistémica propia de las tendencias desubjetivadoras, entre las cuales cabe incluir las desconstruccionistas con su heroico intento de remontarse a un origen que responde a nombres varios: *lucha de clases, huella, archi-escritura, diferencia, seyn, hyle, inconsciente colectivo, eterno retorno*, "ello/super-yo".

Un rasgo común a tantas tendencias desubjetivadoras y a sus opuestas será el reduccionismo nivelador que hace abstracción de la multitud de variables propias de lo real, así como la acumulación de obstáculos innecesarios, en vez de removerlos, para dar cuenta y razón de los medios de decisión, nuevo nombre para la manifestación concreta del factor subjetivo en la historia.

[15] Freud, Sigmund, "Una dificultald del psicoanálisis", en *Obras Completas*, vol. XVII, pp. 131-135.

Por reduccionismo se entiende el recurso a una o varias unidades ontológicas, o bien puede tratarse de procesos hipostasiados que se privilegian nivelando, al mismo tiempo, todas las jerarquías restantes, con lo cual se priva al conjunto de sus valores relevantes.

Ni siquiera la tesis nietzscheana del eterno retorno se salva de este reduccionismo. Su fórmula sacrosanta ("todo está en lo mismo") lo pone de manifiesto: se reduce todo a una simple repetición, incomprensible, de lo mismo eliminando, desde luego, cualquier fenómeno de decisión, incluyendo a los decisores; igual ocurre, aun cuando en diferentes grados de relevancia, con la aparente potenciación subjetivadora en las concepciones individualistas de la historia.

En efecto, éstas ignoran las instancias diversas que median en la decisión pretendiendo reducirla sólo a la actividad del genio: el héroe de Carlyle, el *representative man* de Emerson.

Se recuerda de paso que la estética kantiana (sin vínculos con su teoría de la historia) es una estética del genio artístico, o sea, de reducción a un tipo de praxis artística que se privilegia.

El discurso metahistórico reduccionista abarcaría por igual a sus casos extremos o polaridades, ambos predominantemente irracionalistas: desubjetivación en apariencia objetivadora/seudosubjetivación individualista.

Ahora se procurará el deslinde de los supuestos de esta investigación a fin de ver en qué medida constituyen su razón de ser o fundamento y, desde luego, el de la historia misma en que se producen eventos como el Descubrimiento o la Conquista, dentro de la cual se da el fenómeno lascasiano.

Poder/contrapoder

Para un discurso metahistórico comprometido responsablemente con una problemática racional, no hay preocupación mayor que la producción del sentido de la historia.

Esto lo obliga a mantenerse equidistante de los polos en que se concentran las pulsiones irracionales antagónicas, propias del curso de la historia:

> fuerzas impersonales/héroes
> como sujeto o agente activo del devenir.

El juego de ambas categorías, su interrelación, y no la exclusión de una de ellas, suministrará la clave metodológica de cualquier *corpus* (y no sólo del lascasiano o colombino) que quiera descodificarse a la luz de un criterio científico, esto es, insertándolo en un contexto real dotado de una finalidad axiológica o sentido convincente.

¿Cómo se proyecta en el curso y el discurso históricos el mencionado enfoque equidistante de cualquier unilateralidad bipolar?

El uso de los códigos facilita la aplicación, simplificándola al máximo. En efecto, los códigos son el instrumento idóneo del análisis y, claro, del sentido en su doble modalidad receptora/productiva. Concretan *metodológicamente* la equidistancia referida al abrir caminos racionales (*método*) en las tupidas selvas del significante y el significado del *corpus* que se estudia.

Los códigos, en este caso, analizan, dividen, separan en la búsqueda necesaria de los elementos constitutivos y las partes de un sistema; pero también juntan, comparan, sintetizan, combinan forzando la aparición del sentido global, del significado que, como la *physis* de Heráclito, tiende a ocultarse. La finalidad del método, esto es, la meta del camino, determina la importancia y valor *metodológicos*. Su carácter instrumental con respecto a lo valioso (*axios*) es entonces la conclusión obligada.

Esto es pues lo que aquí se postula, a fin de que adquieran un sentido, literalmente, los análisis y síntesis anteriores.

Sin embargo, el sentido no ha de ser *impuesto*, sino *propuesto*. Es la primera lección que aprende y enseña una filosofía de la historia operante, consecuente consigo misma, con el curso y discurso históricos.

Lo que éstos *imponen* es el hecho del poder, a través de sus varias manifestaciones en la compleja trama de las relaciones de dominio que se desarrollan en las organizaciones jerárquicas familiares e institucionales, en la puja para determinar el valor del trabajo en las circunstancias concretas del mercado capitalista o del excedente administrativo ("socialismo real").[16]

Lo que se *propone* es la norma valiosa del contrapoder, derivándola o desprendiéndola naturalmente (sin navajas de Occam obsoletas) de los hechos a los cuales pretende corregir, esto es, normar.

Tal ocurre en el discurso lascasiano al enfrentar los daños de la Conquista y proponer las reparaciones correspondientes.

El encadenamiento teórico-conceptual de las propuestas "redentoras", justicieras, formuladas por discursos *que hacen época*, por lo menos en esta sección de la historia conocida bajo el nombre de latinoamericana, es lo que ha de constituir el programa teórico de una filosofía de la historia latinoamericana consciente de los problemas de la dependencia, según la pretende Leopoldo Zea.

Poder impuesto/contrapoder propuesto

Se trata de una relación diádica de oposición únicamente conceptual, ya que en la práctica real no son incompatibles, ni se presentan separadas, las instituciones del poder y las del contrapoder. Esto vale aun en los ejemplos extremos del poder como dominación coactiva, coercitiva o de represión violenta, y el contrapoder como una "jurisprudencia" propugnadora de los derechos humanos.

La investigación llega aquí a su etapa crucial, a una encrucijada en la que desembocan los resultados del analizar *textos históricos productores de historia*, junto con la síntesis de discursos filosóficos metahistóricos, metapolíticos, etcétera.

[16] Attali, Jacques, *Los tres mundos. Para una teoría de la postcrisis*, pp. 109-114.

En razón a esto, hay una aclaración incidental de Georges Dumézil que puede servir a la comprensión de las claves metodológicas puestas aquí en práctica:

> [...] he tomado un partido, que no es un postulado sino la conclusión de muchas investigaciones [...].[17]

En efecto, la descodificación de los discursos mencionados, su recodificación y los razonamientos metahistóricos correspondientes, que principian a esbozarse, provienen (de un modo existencial, no lógicamente) de un cuádruple "sistema" pensado y repensado muchas veces:

- objetivación/subjetivación
- poder/contrapoder
- hecho/derecho o de *facto/de jure*
- contravalor/valor

Claro que estos "sistemas" operan como las tres funciones que Dumézil analiza en las sociedades indoeuropeas y como la fabulación nietzscheana que en una página de *Crepúsculo de los ídolos* da cuenta de la historia de la metafísica hasta su rebasamiento por el propio Nietzsche. Se trata de la "Historia de un error"[18] que Heidegger en su *Nietzsche* y Derrida en *Espolones* han destacado en sendos comentarios.

Una filosofía de la historia que se ufane de serlo, preocupada por igual de su discurso y del curso, ha de procurar una transvaloración superadora de seudoantinomias, como lo proclama Nietzsche con "mundo verdadero/mundo aparente", en la página aludida. Es lo que se produjo con "objetivación/subjetivación" hasta la aparición del sentido, englobándolas o absorbiéndolas (*Aufhebung*) en una nueva unidad distante por igual de los procesos objetivadores y los subjeti-

[17] Dumézil, Georges, *El destino del guerrero*, p. 9.
[18] Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 51-52.

vadores, cuya separación, meramente conceptual, se ve negada en la práctica. Es lo que habrá de producirse también en las relaciones diádicas restantes, cuyo desdoblamiento ideológico se erige, por lo general, en dato incontrovertible, invariable, transhistórico.

Eso por lo que atañe al dualismo aparente (y ¡ay! operante, en la historia) de dichos "sistemas". Por lo que se refiere a su aspecto de independencia recíproca, es sólo eso: simple aspecto. Poseen vínculos a distinto nivel: simbólico (nivel del constructo), reales (instituciones jurídicas, políticas, etcétera), de modo que pudieran concebirse como una cuaterna que incluye un desdoblamiento o polaridad en cada uno de sus miembros, los cuales integrarían un vasto sistema multilineal (el sociohistórico) al cual pertenecen unas veces como subsistemas, otras (según el enfoque), como sistemas.

Se tiene pues algo de mayor complejidad que las funciones dumezilianas, cuya dinámica estructural sirve, en este caso, de punto de referencia.

"Poder impuesto/contrapoder propuesto" alude pues a demasiadas cosas. Al atesorar un vasto repertorio de conceptos e instituciones, implica o alberga potencialmente, *in nuce*, un verdadero tratado de filosofía de la historia.

El objetivo, tácito o expreso, de las investigaciones posmodernas que pretenden calar en el ser o el devenir de las estructuras societarias, en un evento pasado con vistas al presente y al futuro, tendrá que incidir, coincidir o reincidir en el uso de la fórmula, clave o epítome "poder impuesto/contrapoder propuesto", de modo que la reincidencia o insistencia tenga que convertirse en una práctica rutinaria.

Recurso del método

El § 42 de *El ser y el tiempo*, de Heidegger, es muy famoso. Se titula, en la traducción Gaos, "Verificación de la exégesis existenciaria del 'ser ahí' como cura de la autointerpretación preontológica del 'ser ahí'".

Heidegger suministra, en ese parágrafo, los antecedentes o fuentes literarias y filosóficas de su interpretación del *Dasein* como *Sorge*.

La lista que resulta no es demasiado extensa: Goethe, Herder, Higinio, Séneca, Nuevo Testamento.

En el caso del "poder impuesto/ contrapoder propuesto", la documentación (llamémosle así) correspondiente abarcaría la historia entera de la filosofía, requiriendo varios libros para explicaciones mínimas, y eso sin incursionar en los tópicos literarios del poder, no se diga en el curso histórico mismo, tal como se refracta en el discurso, según la técnica metodológica que esta investigación propone.

En efecto, desde los sofistas griegos (Gorgias, Calicles, Trasímaco) hasta la filosofía política posmoderna, pasando por las conceptuaciones axiles de Maquiavelo y Nietzsche, el poder se impone, con evidencia propia, como el entramado mismo de la realidad social.

Y eso para no decir nada de tantos filósofos que utilizaron el / poder/ bajo otros nombres, convirtiéndolo en eje de su pensamiento; entre una pléyade, pueden mencionarse Hegel, Marx, Nietszche, Sartre.

¿Qué es la célebre dialéctica del amo y del esclavo del capítulo 4 de la *Fenomenología del espíritu* sino una muestra descriptiva de estructuras de dominación interpersonal mediadas por la antropología filosófica, la psicología tradicional y la historia?

Quizá sea el cogollo de esa dialéctica el deseo de reconocimiento (*Anerkennen*). ¿No será éste la motivación principal, el gran motor del poder en sus dimensiones personales y en cualquiera de sus manifestaciones? No en balde escribe Hegel al comienzo de la sección A de dicho capítulo que la autoconciencia aparece sólo bajo el aspecto de un "ser reconocido" (*ein Anerkanntes*).

Es fácil documentar el deseo de reconocimiento (en su acepción de voluntad de poder) siguiendo de cerca curso y discurso. En Colón, verbigracia, puede aparecer como una especie de precipitado de su *discurso* y, claro, del *curso* correspondiente, si se recurre a la aplicación de los códigos. Inclusive, algún hegeliano propondría ese Deseo como un factor decisivo en la historia universal, considerándola desde el punto de vista de las élites que, por definición, integran las castas dominantes. Daría entonces el resultado de un enfoque de la historia como hazaña del deseo de reconocimiento (parafraseando el título en

español de Croce), consideración cien por ciento elitista (si se vuelve exclusiva) tomando en cuenta que las masas de todos los tiempos y lugares, es decir, las clases trabajadoras, son ajenas al fenómeno del poder, lo sufren sin procurarlo ni menos tematizarlo.

En los casos de Marx y Sartre tampoco se dificulta la documentación de la exégesis "preontológica" de la historia como poder (y, claro, como contrapoder, para completar las estructuras, si no las queremos a medias).

¿No puede considerarse *El capital* como una investigación acerca del origen del poder económico de las élites? ¿No estaría ese origen en el valor de cambio o mercancía? Más concretamente: en el plusvalor que se genera gracias a una inversión de tiempo o fuerza de trabajo no remunerada, combinando mecanismos reguladores del mercado, de la producción y de la organización. La extinción gradual del Estado y la sociedad sin clases, su digno remate (el reino de la libertad), ¿no serían la otra cara del poder: el contrapoder en su manifestación culminante?

Igual densidad de las redes englobantes del poder/contrapoder se detecta en Sartre, en la concepción del Otro inherente a la estructura del *para-sí*. ¿No es ostensible su poder cosificante? Poder propio de las élites, hay que insistir. Se sabe ahora gracias al retorno, en sociología, a los orígenes subjetivos del poder, si se transita de la ontología sartreana fenomenológica al neoelitismo sociológico que no juzga incompatibles la democracia y la naturaleza irremediablemente minoritaria del poder. De ahí que Meiser en *The myth of the ruling class* pueda parafrasear, desde la perspectiva del elitismo, el *Manifiesto comunista*: "Un fantasma recorre el mundo: el fantasma de la élite".

De ahí que una lectura posmoderna de la filosofía (o de la historia en tales o cuales discursos y cursos correspondientes) se tope con el poder de las élites y el contrapoder correlativo, desde luego. Son los supuestos de dichas interpretaciones, a la luz de los cuales adquieren un sentido las frases lapidarias. Por ejemplo, ésta de Sartre en el célebre capítulo sobre el Otro de *El ser y la nada*: "Mi caída original es la

existencia del otro",[19] donde el uso implícito de Heidegger y la teología cristiana quedaría supeditado a una ideología del poder elitista, conforme a lo que aquí se ha explicado.

Prosigue la "documentación"

Una cosa es el discurso (y su concomitante curso situacional) y otra su análisis posfacto, posterior a los hechos. Evidentemente, los discursos colombino, lascasiano, o cualquier otro representativo de una época, no se proponen zanjar la disputa acerca del sentido de la historia, y menos acerca de la producción del sentido histórico. No constituyen un análisis de los medios de decisión y/o medios de producción epocales y transepocales, es decir, de cómo, cuándo, dónde y quién decide los hechos que hacen época, rebasándola inclusive (transepocal) al conseguir la movilización de las masas y de fuerzas institucionales puestas al servicio de una determinada praxis discursiva. La de Colón va de una contradicción a otra mayor: proviene de un mundo en expansión propuesto e impuesto gracias a su genio de navegante, a los apoyos iniciales, a su buena estrella, a su condición de iluminado. Y todo esto lo contradice al querer imponer los privilegios desorbitados concedidos en las capitulaciones de Santa Fe a él y a su familia. La epopeya marina del Descubrimiento se nutre de las ilusiones del Almirante por encarnar formas tradicionales de poder que se batían en retirada frente al nacimiento del Estado moderno. Colón hace época al establecer el primer mercado transoceánico, aunque no se lo haya propuesto. Pero desconoce lo transepocal al no albergar un ápice de contrapoder o afanes renovadores del poder que fuesen de acuerdo con las tendencias "progresistas" de la época. Lo desconoce pese a estar inmerso en la problemática del poder, mejor dicho, en las situaciones derivadas de una lucha por el poder. Aun cuando no las haya vivido como un profesional de la política, que sí lo era, en cambio, Maquiavelo, casi su coetáneo, cuya teoría de la razón de Estado quizá inaugure

[19] Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, p. 321.

la modernidad, junto con Galileo; sólo que tampoco intuye lo transepocal como lo harán los utopistas del Renacimiento, o quienes, como Vasco de Quiroga, se vieron en condiciones de poner en práctica las tesis utópicas precursoras de otras, más *radicales* (porque van a la raíz del problema), que buscan la plenitud en las posibles limitaciones al poder en sus varias formas, en consonancia con el desarrollo armonioso del individuo en sociedad.

En esta línea, que va a desembocar en ciertos planteamientos autogestionarios de las incomprendidas filosofías libertarias, está Las Casas.

Sin necesidad de forzar su pensamiento, se puede y se debe comprender su lucha por la justicia dentro de los marcos de su época cargada del peso de las instituciones caducas que pretenden imponer los conquistadores en el Nuevo Mundo; pero también con las tendencias a hacerle justicia a lo nuevo representado por unos aborígenes casi en estado de naturaleza. Las Casas no es Sahagún, no tiene que ver con los "refinamientos" desarrollados por esas culturas. Además, en tiempo de Las Casas se niega al indio en su integridad física, en su calidad humana. La consideración de estadios de cultura suyos más avanzados, era posible para Sahagún, no para Casas. Éste se planta, en cambio, con su denuncia continua y en *crescendo* de los abusos de poder hasta traspasar los límites de la "normalidad" política de lo establecido, se planta en los umbrales mismos de la producción del sentido histórico.

Es el momento lascasiano en que se iguala la vida con el pensamiento, lo cual es traducido por el propio Casas al lenguaje del Otro: "juntar el derecho con el hecho", fórmula afortunada que encierra la problemática de la filosofía de la historia, de la meta del devenir. Es el momento en que su conciencia crítica (única que puede promover, y no sólo proponer, la producción del sentido histórico) lo conduce a cuestionar al Colón iniciador del tráfico de esclavos en el Nuevo Mundo, pese a la devoción que sentía por el Almirante y su familia. Es el momento en que concibe la Conquista como obra de rapiña, proclamando la pacificación y la *restitutio* de los bienes y de la autonomía política indígenas llegando hasta el famoso juego de palabras acerca

de los descubridores: son destruidores, más que descubridores, advierte Las Casas.[20]

No cabe duda que los dados de la historia están cargados por el poder, y no cualquier clase de poder. En la fórmula-retruécano de Las Casas se encuentra la cifra y compendio del drama o entuerto de la Conquista. Y no sólo de ésta: desgraciadamente, la trama de la historia está hecha de todas las formas de dominación, entre las cuales se incluye la del poder condigno[21] basado en la amenaza, la represión, el expolio, el exterminio.

En el caso de la Conquista, a esa tendencia (que acabó con los nativos caribeños) contrapone Casas la "civilizatoria". En pleno siglo XX, está la práctica de un poder criminal por los nazis y los stalinistas.

Están pues los *destruidores* denunciados por fray Bartolomé y todos los torturadores que desde los tiempos antiguos hasta los campos de concentración y los separos policiacos han hecho sentir los abusos del poder identificándolo con la maldad.

Constituye, justamente, una cantera ignorada por la investigación interdisciplinaria, la historia de tales abusos en su vinculación con una problemática jurídica, político-social, económica, psicopatológica, etcétera.

Algún día habrá una enciclopedia del poder *normal* y *desviante*, así como del contrapoder, que constituya, además, una muestra de esa historia ejemplar propia de los discursos histórico y filosóficohistórico ejemplarizantes. Ojalá que el terreno lo prepare esta investigación, como también el mismo uso "documental", con idénticos propósitos de materiales históricos ("discursos", concretamente) representativos de grandes épocas que, en el caso de Latinoamérica, completen, conforme con la perspectiva de las periodizaciones, lo que aquí corresponde únicamente a Descubrimiento y Conquista.

[20] Casas, *Historia de las Indias*, vol. II, Lib. I, cap. 173, p. 158.
[21] Galbraith, John Kenneth, *Anatomía del poder*, pp. 18-53.

Códigos y filosofía de la historia

Como metalenguaje sensible al legado de los hechos de pensamiento (discurso) y de los hechos reales (curso), la filosofía de la historia, a partir del posmodernismo, tematiza el "poder/ contrapoder" con mucho mayor énfasis y claridad que antes: temáticamente, en el discurso acerca de la dependencia, de un Leopoldo Zea, o en las filosofías y teologías de la liberación; circunstancialmente, en obras representativas, en este caso, de la cultura francesa: en la teoría económica de Attali (*Los tres mundos*) y en el diagnóstico de la política internacional formulado en *Paz y Guerra entre las naciones* por Raymond Aron.

Los dos últimos capítulos de la obra magna de Aron responden a esta problemática bajo el título de "Más allá de la política del poder". Y por lo que concierne a Attali (hombre de poder también, ya que ha sido el consejero más influyente del presidente Mitterrand) su tematización no es menos clara. Concibe la crisis como liberación o apogeo de la violencia,[22] que no es más que una manifestación del poder; la post-crisis, a la inversa, deberá caracterizarse por una cultura de la no-violencia que sepa generar relaciones gratificantes mutuas "en el trabajo y el consumo, entre personas y entre naciones. Extraño futuro", comenta el actual (1990) director del Banco Europeo, "en que la rebelión se convierte en la única esperanza, donde la lucha ya no pasa ni por la fuerza, ni por la razón, máscaras de la violencia, sino por la seducción de las formas, la subversión de los objetos".[23] Es su teoría estética del mundo,[24] aspecto concreto que asume la cultura de la no-violencia, afecta a la contemplación y no a la manipulación, al disfrute y no a la explotación.

Ahora bien, ¿qué mejor modo de tematizar el "poder/ contrapoder" en la filosofía de la historia que buscar la documentación histórica correspondiente? Los códigos empleados son un método de documentación idóneo: al liberar el sentido, mediante una fragmentación o

[22] Attali, Jacques, *op. cit.*, pp. 138-142.
[23] *Ibid.*, p. 259.
[24] *Ibid.*, pp. 17 y 143.

análisis provisional, muestran cuál es y en qué consiste la tópica del sentido, cuándo y por qué se da un discurso de predominio del poder, o bien de predominio del contrapoder.

Sin los códigos se pierde el camino, porque el camino es el método; sin él se obnubila el sentido flaqueando *eo ipso* la integridad epistémica de la filosofía de la historia.

En efecto, es innegable la preponderancia del poder en el discurso colombino, incluyendo en éste las capitulaciones de Santa Fe. Se trata del poder con sus estructuras verticales A-B, de mando unidireccional, cuyo afán de nombradía (*libido dominandi*) en beneficio patrimonial se ampara escudándose en los intereses de la cristiandad, intento de escamotear lo privado en aras de lo público, hágase conscientemente o no. La importancia del escamoteo es tal que puede pertenecer al orden de lo absoluto. Así operan las redes del poder, no sólo en el caso de Colón: las tiende y, a la vez, cae en ellas, haciendo caer de paso a los demás. Por eso resulta un genial navegante moderno mechado con la mentalidad de un cruzado del medievo que sueña con el rescate del Santo Sepulcro; un iluminado y, a la vez, el promotor involuntario del primer mercado mundial transoceánico; un ensanchador del orbe afincado en mezquinos privilegios que el Estado moderno sepultaría implacablemente.

Sus contradicciones aumentan a partir del momento en que el monarca decide suspenderle los privilegios conferidos por las capitulaciones de Santa Fe. El rey se los había otorgado; el rey decide quitárselos. La razón de Estado se sobrepone a la palabra jurada. Colón no se resigna. Y se querella con el monarca en un pleito interminable que continuará su familia. No representa el contrapoder, sino sólo el viejo poder feudal que se revuelve airado contra el naciente poder del Estado.

No basta, sin duda, querellarse contra la autoridad para constituir un discurso (y quizá también su concomitante curso) de predominio del contrapoder. El litigio de la familia Colón contra la Corona es una muestra suficiente de ello. Lo cual ocurrirá siempre que se trate de enfrentamientos circunstanciales provocados a manera de reacción por actos de poder lesivos y en agravio del querellante.

Es más consustancial la preponderancia del contrapoder, o su inversa, obedeciendo a estructuras totalizantes, a una absolutización o afán de absoluto que podrá detectarse bien a la luz del código de lo absoluto.

El caso de fray Bartolomé, verbigracia, aparece como la unidad de toda una vida, a partir de la revelación del sermón de Montesinos y a despecho de las contradicciones naturales de Casas. No se trata de actitudes aisladas, esporádicas, ni de gestos simples de desagravio. Su discurso se inserta en un contexto que lo configura como un discurso de contrapoder, gracias a un empleo determinado de los códigos establecidos en función de las categotias centrales de la filosofía de la historia.

Esto es lo que cuenta también para la inversa: casos como el colombino de un discurso (y su curso correspondiente) de preponderancia del poder. Sin menoscabo de las justificaciones de carácter religioso que rondan el hecho nudo del poder virreinal para atenuarlo, aun cuando éste aflore casi sin tapujos en el documento clave tan nombrado: las capitulaciones.

De manera similar, en el caso del dominico, por más que importe la privanza obtenida junto al monarca, ésta no es su meta. Lo que se propone, a partir de su inspiración por Montesinos, es igualar el derecho con el hecho, combatir tenazmente el Mal con una voluntad de justicia que constituye su razón de ser y, a la vez, el sentido de la historia.

Lo contrario sería dejarse llevar por las corrientes fáciles de la historia, por el poder y la violencia, a un vertedero donde sucumben las mejores aspiraciones y anhelos.

El "más allá" del poder

Este "más allá", según se ha visto, no está fuera de la historia. La constituye, sustancialmente, tanto por el lado "institucional" de su curso como por el lado "conceptual" del discurso. Y en ambos casos para Latinoamérica, se marca bien su ingreso a las conceptualizaciones

propias de una óptica convencional (la de la filosofía de la historia), en la plena acepción etimológica de la palabra/convencional/.

El ingreso es, a la vez, la partida de nacimiento extendida, gracias al Descubrimiento y a la Conquista, por una metrópoli que dictará, mientras pueda, las reglas del juego histórico, no sin la oposición de los contrapoderes correspondientes encabezados por un Las Casas, casi desde los comienzos de la acción imperial.

A partir de entonces, podrá documentarse la interacción de poder/contrapoder. En efecto, la lucha por el derecho y la democracia, actualmente, y antes, por el derecho, corre paralela a su contraria: el hecho nudo del poder.

Aquí no opera la separación tajante, la dicotomía, impracticable asimismo entre idealidad/realidad, individualidad/transindividualidad, hablante/oyente, sujeto/objeto. Procede la división con fines prácticos de facilitar su análisis, mas sin caer en una hipóstasis falsa y nociva.

Como en los demás "correlativos" mencionados, al hecho del poder lo caracteriza su "más allá". No es una pura inmanencia. No sólo un Aron puede plantearse, para el mundo actual, un más allá teórico del poder. El propio poder genera su opuesto. Cualquier poder y en cualquier época. Es autotrascendente por naturaleza, en su triple estructura de poder coactivo (sumisión bajo amenaza), compensatorio (aceptación del poder por la recompensa) y condicionado (obediencia consensual por vías indirectas de persuasión). Esto en los términos de la *Anatomía del poder* (pp. 18-53), de Galbraith.

Al enfrentarse a la encomienda, Las Casas "trasciende" el poder del espacio y el tiempo histórico que le toca vivir. Siempre hay un agente de la autotrascendencia propia del poder, autotrascendencia viable o no viable, de acuerdo con las circunstancias del caso.

Aun en su opuesto, verbigracia la fiebre de poder en un Colón, la tesis colombina se ve negada por el propio monarca que, al faltar a su palabra, vela, paradójicamente, por los límites de un poder cuya "trascendencia" procura, de manera indirecta, al restringir los privilegios concedidos oportunistamente a Colón.

Cualquier discurso acerca de los límites del poder implica su trascendencia, esto es, el contrapoder. A pesar de que hay investigaciones que principian a percatarse de esto (*cf.* Florestan Fernandes, *Poder y contrapoder en América Latina*), sigue constituyendo un tema virgen para la filosofía de la historia, inclusive para la sociopolítica y la teoría constitucional.

Ahora bien, no sólo es la trascendencia, como proceso autonegador, una cualidad (sin hipostasiarla o entificarla) o atributo de las estructuras y actos de poder. También lo es de muchas otras conductas humanas y, desde luego, del sujeto de la historia considerado como agente genérico y no sólo en su carácter individual.

Debido a ello, precisamente, en uno de los grandes textos metafísicos del siglo XX (grande, no por su extensión), *La esencia del fundamento*, de Heidegger, desempeña la trascendencia el papel protagónico, adoptando también los nombres de /libertad/ y /temporalidad/.

El enunciado metafórico con el cual cierra Heidegger ese libro de alcances metafísicos, como todos los suyos, a pesar del "rechazo" abierto de Heidegger a la metafísica, revela todas las implicaciones del caso: "El hombre es un ser de lejanías".

Ortega y Gasset se hizo eco de estas ideas, adaptándolas a su estilo, y Sartre también, desde luego, al reiterar, conforme con Hegel,[25] que el hombre es lo que no es y no es lo que es (*Logik*, 1a. edición).

El *pro-yecto* constitutivo permite el juego dialéctico, la teoría y práctica de los límites del poder (tema de nuestro tiempo) e, inclusive, la fundamentación axiológica.

No es gratuito que una corriente afín de pensamiento filosófico sustente una noción como la de "trascendencia" o la de "proyecto constitutivo", fáciles de acomodar en la misma área semántica de la autonomía moral (*Selbständigkeit*, según el término acuñado por el idealismo alemán). En efecto, las mejores tradiciones del moralismo, provenientes de la antigüedad grecorromana, culminan en estos titanes

[25] *Apud* Kojeve, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 472.

de la filosofía del siglo XX, siendo su denominador común precisamente los problemas de la "trascendencia", *stricto sensu*.

Por cierto que representan problemas dialécticos, en la acepción de *dialéctica* utilizada por Piaget: la constitución egológica y la crítica al poder, en consecuencia, dependen o se explican de y por la autonomía moral, el pro-yecto o la trascendencia, lo cual permite, con las palabras de Piaget, "orientar la investigación en una dirección dialéctica", porque la relación causal no se atiene a la causalidad directa permitiendo la intervención de sistemas de regulaciones y de equilibraciones.[26] Lo cual alude al descubrimiento kantiano de la inserción de las mediaciones teleológicas (causa final) en la serie inmediata, lineal, causa-efecto, de la naturaleza y de lo "naturalizable" en la sociedad, o sea, los intentos por enajenar la dinámica de la historia, la conciencia y el poder, cosificándolos mediante las reducciones simplistas y la manipulación directa o indirectamente represiva.

Contra esta reducción cosificante interviene la dialéctica finalista así como la óptica de la interacción de lo subjetivo y lo objetivo, "interacción indisociable entre ellos para progresar desde allí en la doble dirección de una exteriorización objetivante y de una interiorización reflexiva".[27]

Todo esto se presupone en el campo o dominio semántico del "más allá del poder" que ahora preocupa expresamente, pero que está implícito en cualquier hecho "contestario" (= cuestionamiento), no se diga en Las Casas o en las revoluciones de independencia o de otro tipo, sino en actos mal interpretados por lo general: verbigracia el de los Reyes Católicos al preferir la abjuración juridicomoral antes que la concesión de poderes a Colón, lesivos a la razón de Estado.

[26] Piaget, Jean, *Estudios sociológicos*, p. 12.
[27] *Idem*.

Más allá del poder y axiología

Los positivistas exilados en los Estados Unidos buscaron la contribución de John Dewey a su ambiciosa empresa de la Enciclopedia de las ciencias unificadas. Dewey entregó su opúsculo sobre la teoría del valor, con un enfoque conductista, donde aparece la fórmula consagrada: *a selected-rejected behavior*.

En efecto, lo valioso es una conducta de preferencia, de aceptación/rechazo; se prefiere esto a lo otro, se le acepta rechazando lo inferior o, de plano, el contravalor.

El choque de intereses se presenta en la elección de valores directamente vinculados con la actividad de los demás. Poder/contrapoder es uno de ellos, quizás el de mayor peso a lo largo de la historia. Abarca todos los dominios personales y sociales, y no sólo la esfera de las instituciones políticas, medio obligado de la dinámica del poder.

Su estructura relacional, antinómica por excelencia, se pone de manifiesto en las personalidades históricas analizadas. Los privilegios concedidos por las capitulaciones representan una enorme suma de poder. Se vuelven para Colón y su familia su razón de existir. Para el monarca, en cambio, encarnan un contravalor que debe rechazarse.

Hay una dirección opuesta en el proceso lascasiano: lo que interioriza el fraile dominico es un contrapoder estimado como su razón de vivir. El término /contrapoder/ designa toda una dinámica de lucha adoptada por Las Casas como valor positivo al enfrentarse a la Encomienda establecida por él como valor negativo.

Claro está que para los encomenderos su institución representa un valor positivo, de donde resulta el choque de intereses así como la estrategia encaminada a ganarse, en favor de uno u otro bando, la voluntad del rey.

La situación axiológica resulta ambigua, ambivalente, al menos en la historia. De ahí la propensión al drama humano. Tenía que ser así ya que la realidad social (las sociedades concretas) no es un todo uniforme y homogéneo; la componen sectores desiguales, algunos de ellos (capital/ trabajo) con intereses antagónicos.

Esta perspectiva debe tenerse presente en la descripción de las "exterioridades" axiológicas; no se diga en el acto obligado de tomar partido por alguna de las grandes preferencias objetivadas en la historia.

Ninguna duda cabe en el caso de una filosofía de la historia que se concibe como hazaña de la libertad, con pretensiones de racionalidad en el método y en los rendimientos, preocupada por esa *dependencia* (*leitmotiv* de Leopoldo Zea) que es justo el disvalor opuesto a ese "más allá del poder" considerado como primer motor de la genuina racionalidad histórica.

La documentación histórica de la estructura poder/contrapoder muestra pues un camino erizado de dificultades, en lo que respecta al intento de los protagonistas de la historia para hacer valer el valor, *su* valor, sea que se pretenda imponerlo como poder, o proponerlo como contrapoder; sea que se apele al ejercicio de cualquier tipo de autoridad institucional, o a procesos enaltecedores eminentemente dialógicos: del hecho de una relación desigual, asimétrica (ternaria, porque se da en dos núcleos subjetivos A-B a propósito de un "objeto" X) a la propuesta *de jure* de una relación simétrica, armoniosa, equilibrada; es decir, del poder al contrapoder.

El filósofo de la historia, tratándose de estos asuntos, es como un jugador de cubilete enfrentando una trampa: los dados están cargados por el "hecho del poder", no por el "derecho del contrapoder" (no en balde la renuncia a la utopía por parte de la posmodernidad). El recambio de los dados es entonces una exigencia para volver a probar en una lucha cuyo verdadero contendiente es el poder. Tiene que soltarse una carga que incluye datos contundentes, cuyo peso rebasa lo anecdótico, para integrar un inconsciente colectivo fascinado por la idea de poder; véase si no los párrafos siguientes del famoso libro de Girard sobre *La violencia y lo sagrado* donde el análisis lexicográfico de Homero revela el *prestige* de una forma de poder:

> El término más característico [...] es el sustantivo *kudos* que ha de definirse en términos de prestigio casi divino, de elección mística ligada al triunfo militar. El *kudos* es la hazaña de las

batallas y, principalmente, de los combates singulares entre los griegos y los troyanos.

En su *Diccionario de las instituciones indoeuropeas*, Benveniste traduce *kudos* por "talismán de supremacía". El *kudos* es la fascinación que ejerce la violencia. Donde ésta se manifiesta, seduce y atemoriza a los seres humanos; nunca es un simple instrumento sino epifanía [...] Quienes detentan el *kudos* ven su poder duplicado; quienes están privados de él tienen los brazos atados y paralizados.

En el mundo moderno, no existe esa palabra pero sí la cosa; todos han observado los efectos espirituales de la violencia triunfante: en el erotismo, en los conflictos de cualquier clase, en los deportes, en los juegos de azar. La divinidad, entre los griegos, no es más que este efecto de violencia absolutizado. El epíteto *kudos* designa una cierta majestad triunfante, siempre presente entre los dioses; los seres humanos la disfrutan de modo temporal y siempre a *expensas de los demás*. Ser un dios es poseer el *kudos* en permanencia, como señor indiscutible, lo cual no ocurre entre los seres humanos.[28]

Debe insistirse en que los datos de Girard rebasan el horizonte homérico. Son aplicables a la figura del monarca *lato sensu*, del gobernante en general, sobre todo el que está por encima de controles democráticos. Más aún: según lg atestiguaba el propio Girard, el poder, bajo cualquiera de sus formas, confiere un aura carismática a su detentador, lo cual constituye una especie de "dato inmediato de la conciencia"; en todo lo cual han incidido Jung, Kantorowicz, Romano Guardini (*vid. supra*, capítulo I).

La preocupación por los límites del poder, su trascendencia, la cuestión *de jure*, el contrapoder, en general, plantean el cómo de la otra cara del poder, sin ignorar, conforme lo marcan sus exponentes, la situación real de desventaja del contrapoder frente al poder.

[28] Girard, René, *La violence et le sacré*, pp. 212-213 (hay edición en español).

Han tenido plena conciencia de esto quienes se decidieron a emprender el camino más difícil que, en los casos ejemplares, combina la teoría con la práctica, según se comprueba con fray Bartolomé o con próceres de la talla de Simón Bolívar, en cuya última época se dan incomprendidas búsquedas o experimentos de contrapoder. Desde luego, en el discurso al Congreso Constituyente de Bolivia; algo del Congreso de Panamá o de la Federación de los Andes; las controvertidas ideas del Poder Moral (Angostura) o de la Cámara de los censores. Pero también, aquella anécdota del Bolívar petimetre, joven viudo, que "iba tomando algún interés en los negocios públicos" cuando asiste a la coronación de Napoleón, en las calles de París:

> La corona que se puso Napoleón en la cabeza la miré como una cosa miserable y de moda gótica: lo que me pareció grande fue la aclamación universal y el interés que inspiraba su persona. Esto, lo confieso, me hizo pensar en la esclavitud de mi país y en la gloria que cabría al que lo libertase.[29]

En el trozo de Peru de Lacroix, se echa de ver una contraposición en el joven Bolívar que ya desde entonces revela una constante del pensamiento democrático. Ésta es la preocupación por los límites del poder político, la cual, llevada hasta sus últimas consecuencias, puede y debe producir cuestionamientos radicales del poder, tales como los que aparecen en las utopías religiosas, políticas y sociales; en los "socialismos" que hoy vuelven a recordar esos planteamientos; en el anarquismo, naturalmente, pero incluso en parte de la obra kantiana y hasta en personajes tan pintorescos como "el otro regiomontano ilustre": fray Servando Teresa de Mier (o en el propio Las Casas, según se ha visto).

Si en el Bolívar joven (y también en el adulto) la corona es la metáfora de un poder deleznable, en cambio, es gloriosa la lucha por la independencia.

[29] Peru de Lacroix, Luis, *Diario de Bucaramanga*, p. 101

No en balde dan comienzo las memorias de fray Servando con las siguientes líneas:

> Poderosos y pecadores son sinónimos en el lenguaje de las Escrituras, parque el poder los llena de orgullo y envidia, les facilita los medios de oprimir, y les asegura la impunidad.

Dependencia/independencia

Está llegando a su término esta investigación del acceso al contrapoder, por vías no especulativas. A su turno, la garantía histórica del contrapoder convalida, al mismo tiempo, el uso múltiple de esta metodología:

- Para fundamentar empíricamente una filosofía de la historia de modo que llegue a abrirle perspectivas racionales diferentes a las del simple juicio de valor.
- Se aspira a incorporar una preocupación de la ciencia social moderna digna de tomarse en cuenta:

> [...] llegado el momento de trabajar hay que dedicarse al mismo tiempo al estado de cosas presente y a lo histórico, a las estructuras sociales y a los análisis ideológico-históricos, si se desea aclarar hasta qué punto la sociedad puede proseguir su propia evolución, cuál es el límite que señala su capacidad de formación de nuevos logros comunicativos.[30]

- Los análisis ideológico-históricos a que alude Luhmann se concretan aquí en muestras discursivas "carismáticas" (en la acepción de Max Weber) de esa normalidad sacralizada llamada poder y de su desacralización en la normatividad del contrapoder.

[30] Luhmann, Niklas, *El amor como pasión*, p. 20.

- Dichos análisis constituyen, de paso, una propuesta encaminada a hacer legible la historia (curso/discurso históricos) a la luz del problema extrasemiótico de la producción del sentido como dirección real de la historia.
    - El poder/contrapoder como exposición generadora del sentido histórico y como denominador común o tendencia preponderante de la quintilla recodificadora significa varias cosas:
    - Que es un medio de comunicación generalizado, i. e. una institución semántica que hace posible "que comunicaciones aparentemente improbables puedan realizarse con éxito, pese a ese escaso índice de posibilidad [...]".[31] Luhmann se refiere aquí al amor, pero su opuesto (el poder, que es tanático para sus destinatarios) hace posible, ciertamente, que comunicaciones (el contrapoder) aparentemente improbables puedan realizarse con éxito.

      No hace falta insistir en que uno de los propósitos del método que aquí se sigue estriba en asumir tal idea: a partir de las instituciones "semánticas" del poder se fraguan las "comunicaciones aparentemente improbables" del contrapoder que, sin embargo, "pueden realizarse con éxito". Las Casas es un buen ejemplo de estas excepciones a la normalidad del poder que confirman la regla; Colón lo es del caso contrario: se trata de un apego tan grande a las instituciones del poder que entra en conflicto con el propio soberano, o sea, con el detentador por excelencia de lo que más ambiciona Colón, más aún que hubo de soñar con el famoso paso a las Indias.
    - Que una lectura posible de la historia (¿o quizá lectura *obligada*?) pone de manifiesto aparatos y herramientas de naturaleza administrativa, represiva, coercitiva, persuasiva, propios del poder. Ejemplo: lo que le conceden

[31] *Ibid.*, p. 19.

las capitulaciones a Colón, así como el caso opuesto será el de Las Casas que usa los lenguajes del contrapoder hostiles a una verticalidad unidireccional, capaz de volver "destruidores" a los descubridores.

- Significa que "las relaciones de poder no están situadas sólo en el nivel político así como los intereses de clase no están situados sólo en el nivel económico", según Poulantzas.[32] Lo que puede completarse con este párrafo de Galbraith: "En todos los referentes conocidos del poder, sea familiar, religioso, político o económico (cabe observar que estas relaciones de referencia ocultan tanto como revelan), el papel del poder es grande como factor interno del desarrollo social".[33]

  Las recodificaciones practicadas han podido comprobar tales asertos. En el caso del discurso colombino, hay un documento que privilegia claramente "todos los referentes conocidos del poder": las capitulaciones de Santa Fe. Más aún: códigos eminentemente "subjetivos" (como el ethosimbólico) sacaron a flote las conductas de poder generadas por el núcleo de las capitulaciones hasta cubrir la personalidad entera. E igual ocurrió en el caso del contrapoder en Las Casas, con el núcleo germinativo del sermón de Montesinos, que fray Bartolomé incorpora como propio.
- Significa también el incremento semántico-histórico de la antinomia dependencia/independencia, categoría fundamental según se ha aceptado a partir de los estudios de Leopoldo Zea. En efecto, por "dependencia" se entendería cualquier tipo de sometimiento, en grados diversos, de un país o región con respecto a una presunta metrópoli.

[32] Poulantzas, Nicos, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, p. 137.
[33] Galbraith, John Kenneth, *op. cit.*, p. 45 (introduje modificaciones en la mala traducción).

> Al rebasar la acepción puramente colonialista, sea cultural o económica, se radicaliza el planteamiento, es decir, se va a la raíz misma de la dependencia. Como ésta es una relación injusta, desigual, y éstas son las notas o rasgos esenciales del poder, lo que se plantea es la problemática del poder y su opuesto: la justicia, la igualdad, la meta de la historia.

Poder del contrapoder

Equivale a lo mismo el poder y los aparatos privados o públicos que lo manifiestan en su carácter represivo, persuasivo o compensatorio. Colón, verbigracia, asegura los aparatos de control, en su afán de poder sobre los nuevos territorios de cuyo descubrimiento está cierto. Si hay expedición es sólo gracias a lo pactado en las capitulaciones:

> Hacía más difícil la aceptación de este negocio lo mucho que Cristóbal Colón, en remuneración de sus trabajos y servicios e industria, pedía, conviene a saber: estado, Almirante, visorey y gobernador perpetuo, etc., cosas, que, a la verdad, entonces se juzgaban por muy grandes y soberanas, como lo eran, y hoy por tales se estimarían [...] y al cabo, con todas estas dificultades, se lo dieron, así lo capituló [...].[34]

A *contrario sensu*, no hubiese habido combate lascasiano por la justicia sin los dispositivos y disposiciones legales que le permitían el cuestionamiento de los poderes establecidos, o sea infundirle al contrapoder justiciero una fuerza análoga a la que enfrenta mediante la suma de factores de autoridad y de racionalidad intrínseca.

De ahí que fray Bartolomé obtenga los apoyos del cardenal Cisneros o de un Carranza, confesor del rey Felipe. El propio Casas, pese a su probado espíritu de caridad contrapuesto a cualquier vanagloria de

[34] Casas, *Historia de las Indias*, vol. I, Lib. I, cap. 31 pp. 166-167.

poder, está consciente de que ser escuchado por los monarcas representa un beneficio al traducirse en términos de poder para el contrapoder.

A fin de no caer en las trampas, en el engaño o *quid pro quo* del poder y la injusticia a lo largo de la historia, lo mejor es asumir con equidad (que es la justicia del caso concreto) la tarea de imponer límites al poder, a sus órganos y aparatos. Es lo que hace Las Casas; también los Reyes Católicos al frenar la ambiciones del Almirante de la Mar Océano, si no alentadas, sí aceptadas al firmar las capitulaciones.

La lectura de la historia mediante la aplicación de los cinco códigos propuestos contribuye a plasmar el sentido histórico generándolo *in situ*, y no como un *a priori* insustancial. Esto presupone su articulación con las cuestiones del valor, del progreso, de agente o sujeto de la historia y, desde luego, el paso de la democracia-ficción a la democracia real.

En las grandes épocas de ruptura o revolución, se perfilan mejor las transvaloraciones, el progreso democrático y, en general toda clase de cambios.

Esto se comprende bien al leer un párrafo como el que sigue, de Alois Dempf, cuyo posible referente puede ser cualquier revolución moderna, incluyendo las recientes en Europa oriental:

> El viejo *status rei publicae* queda determinado por la *auctoritas* soberana; el nuevo *status*, por el mutuo ajuste del poder ejecutivo, el legislativo y el judicial.[35]

Se alude claramente a un progreso político, democrático, una transvaloración y, consecuentemente, al relevo del gobernante por un poder democrático como sujeto o agente de la historia.

[35] Dempf, Alois, *La expresión artística de las culturas*, p. 320 (este libro, muy en el horizonte intelectual de la Alemania de la posguerra, es una incitante teoría de la cultura).

Se le facilitará la tarea al analista de los discursos correspondientes a dichas épocas de ruptura, lo cual ocurre en el caso de las muestras discursivas colombinas y lascasianas, con las salvedades del caso, ya que los cambios en el Descubrimiento y Conquista se tipifican con esquemas distintos a los de una revolución político-social; es decir, no responden a categorías tan delimitadas como las que menciona Dempf.

En la medida que se manifiesta un Otro tan radicalmente distinto, con respecto a las civilizaciones nativas, en el Descubrimiento y Conquista, se tiene una ruptura y, ¿por qué no decirlo?, una revolución completa con todo lo que ésta presupone: cambios socioeconómicos, institucionales, religiosos, de hábitos y costumbres, en fin, una transvaloración impuesta, de proporciones inusitadas.

Claro que surge aquí, como en lo que atañe a cualquier ambigüedad histórica, una serie de aporías: si se adopta la perspectiva de los vencidos, resulta insostenible implantar la noción de progreso en los comienzos de la historia americana.

Para hacerlo, hay que ubicarse en una perspectiva "ecuménica" elaborada por la cristiandad a partir de una tradición grecorromana fortalecida por las aportaciones de la primera economía mundial de mercado creada por obra y gracia del Descubrimiento en su neta expresión "comunicacional" de intercambios comerciales y culturales: *la carrera de Indias*.

Asimismo, se percibe que un contrapoder, ese "más allá del poder", con su carga justiciera, libertaria, de equidad y derecho, no es tan inerme y desvalido como pudiera parecer a primera vista, en una consideración rudimentaria, pesimista, casi posmodernista.

Los límites del poder, invocados mediante una acción de derecho o de hecho, un poder que combate a otro poder con vistas a delimitarlo (lo cual se convierte en un rebasamiento): he aquí otra de las aporías, desde el momento que aparece un contrapoder poderoso, y no impotente, en lucha justiciera contra el poder. Tal es el significado de la contravención monárquica a su palabra real para corregir los excesos colombinos, una *hybris* tremenda. Y no se diga de la "injuria" de los encomenderos que busca corregir Las Casas.

Cualquier "corrección", en el pleno sentido de la palabra, se haga o no conforme a derecho (puede ser eminentemente transgresora en su espíritu justiciero), está en condiciones de alcanzar extremos impensables en sus orígenes. Tal es la distancia que media entre el sermón de Montesinos y la campaña lascasiana contra la destrucción de las Indias. Es como si el contrapoder creciera en virtud de su propio empeño.

Cosa parecida ocurre en casos prototípicos de la historia americana: cuando Bolívar entra a su etapa anfictiónica de integración en la dependencia de nuestra América; ese trecho recorrido desde que iniciara su lucha es tan aleccionador que mantiene su vigencia. Tratase de la tendencia integradora que a partir de Bolívar inspira una praxis latinoamericana de contrapoder frente al imperialismo, lo cual ha sido valorado en los acuerdos de la UNESCO de 1976, y no sólo en los textos combativos de Leopoldo Zea, en la última década.

Sólo será posible un desarrollo impetuoso de los integracionismos del contrapoder (que incluiría extremos como la expedición floresmagonista abortada en California), si y sólo si prosperan los métodos recodificadores de análisis del discurso histórico. Entonces se encontrarían los elementos de una nueva democracia, producto y motor, a la vez, de una época más racional de poscrisis,[36] donde se dará el paso al poder como administración o dirección colectiva. Alternativas participacionales que son ya un signo de los tiempos que corren, de una posmodernidad en busca de sí misma. Éste es el sentido final de aplicar unos códigos al análisis de textos que han hecho historia.

Conclusiones

1. La práctica discursiva constituye una posible fundamentación documental de una teoría de la historia.
2. En el caso de un segmento de la historia universal como es la historia latinoamericana, las periodizaciones correspondientes

[36] *Cf.* Attali, Jacques, *op. cit.*

entregarán las "muestras" de la *historia ejemplar* (Todorov) que se busca.

3. Para el análisis de esas muestras se han propuesto los cinco códigos que cubren en toda su amplitud los significados propios de un discurso histórico.
4. El hecho del poder y el derecho del contrapoder unen el curso y el discurso históricos, así como el discurso metahistórico en que consiste una filosofía de la historia.
5. Al considerarse "poder/contrapoder" como categorías de la filosofía de la historia, se articulan los códigos o criterios del análisis, formando una especie de denominador común.
6. Los objetivos fundamentales de una investigación de esta naturaleza involucran los estudios históricos, los metodológicos y los filosóficos.

    a) Los estudios históricos se benefician con la revaloración de los datos que aparecen al aplicar los códigos de análisis, así como con la eficiencia instrumental del binomio poder/contrapoder que facilita a los códigos el acceso a procesos de larga duración como son el Descubrimiento y la Conquista y, desde luego, el acceso a los sustratos o dimensiones profundas (la intrahistoria, según se le ha llamado).
    b) Con la incorporación de modelos semióticos y comunicacionales, se abren nuevas perspectivas metodológicas en el campo de la historia.
    c) Al adquirir una base documental, desprendiéndose de lastres especulativos, la filosofía de la historia entra a una etapa diferente, ya que sus categorías podrán sujetarse a un control científico.

7. Asimismo, podrá beneficiarse el marxismo y la politología con el desarrollo de estas cuestiones metodológicas relativas a modos de recodificar, no se diga con las cuestiones de poder/contrapoder que aquí se ventilan.

8. Tampoco será difícil encontrar aquí los elementos para zanjar la vieja disputa de los agentes de la historia, cuya interacción dialéctica aparece constantemente gracias al funcionamiento de los códigos en los marcos categoriales del poder/contrapoder.
9. Constituye un objetivo que permea esta investigación a lo largo y a lo ancho: integrar varias disciplinas, incluyendo las auxiliares de valor instrumental como es la semiótica, cuya unidad no representa mayores problemas: aquí se trata de las ciencias sociales, la historia y la filosofía de la historia.
10. Braudel ha mostrado, en su estudio acerca del Mediterráneo de Felipe II, la importancia de una disciplina auxiliar para la historia; concretamente, de la teoría de sistemas. Igual lo ha hecho Chaunu en su exhaustiva investigación acerca de la *carrera* de Indias.

    a) Conviene, pues, señalar que los conceptos de curso y discurso pueden compararse con los subsistemas sociales; aquél incluyendo instituciones y acontecimientos político-económicos, jurídicos, militares, etcétera; mientras que el discurso alude al subsistema cultural: cultura profana y religiosa, educacional, jurídica, artística, filosófica, científica, etcétera; hasta cubrir hábitos, costumbres, "estilos" y modos de ser individuales. El *curso* da con los "hechos"; el *discurso* con las "ideas" (el discurso es el objeto de la historia de las ideas).

11. Se habrá advertido que la crítica de la política, máxima exigencia de la época, incide a menudo en la filosofía de la historia, al buscar su fundamentación en ella. No se coincide pues con Althusser que previene contra el globalismo de la historia.[37] Aquí, al contrario, se abunda en una perspectiva global que

[37] Althusser, Louis *et al.*, *Discutir el estado*, p. 12.

permite atender a la particularidad de cada caso sin olvido de la triple dimensión de la temporalidad histórica.

12. En la definición que propone Villoro de la filosofía política, desempeña un papel importante la teoria y la práctica de la sociedad deseable,[38] misma que constituye el supuesto de cualquier tesis sobre estructuras de contrapoder. A esto alude precisamente el utopismo de Las Casas en la colonización pacífica de Cumaná, en la Verapaz, en sus ideas de la *restitutio*. En esta medida se unen aquí filosofía política y filosofía de la historia, así como, al subrayar el drama del poder, gracias a la lectura atenta de las capitulaciones de Santa Fe y de los textos colombinos, se combinan la ciencia política (cuyo asunto es la sociedad real con sus estructuras de poder)[39] y la filosofía de la historia.

13 Vocación de América (título original de esta obra), en la plena acepción ética del término /vocación/, sólo podrá encontrarse en el apego a las estructuras de derecho (incluyendo el derecho a la revolución) propias del contrapoder. Su perpetuo enfrentamiento con la fuerza nuda del poder obliga a una tensión excepcional, según se echa de ver en Las Casas, a fin de no convertirse en sujeto pasivo de la historia.

14. Cabe decir, por último, que aquí se intentó poner las técnicas y el aparato filosófico-científico modernos al servicio de los estudios latinoamericanos.

[38] Villoro, Luis, "Filosofía e ideología", lección magistral en el IV Congreso Nacional de Filosofía (noviembre 1987, Toluca, México).

[39] *Idem*.

BIBLIOGRAFÍA[1]

Althusser, Louis *et al.*, *Discutir el estado*. Trad. de Romeo Medina. México, Folios, 1982.

Amín, Samir, *Categorías y leyes fundamentales del capitalismo*. Trad. de Gerardo Dávila. México, Nuestro Tiempo, 1973.

Aron, Raymond, *Paz y guerra entre las naciones*. Trad. de Luis Cuervo. Madrid, Revista de Occidente, 1963.

Attali, Jacques, *Los tres mundos. Para una teoría de la postcrisis*. Trad. de Pilar Calvo. Madrid, Cátedra, 1982.

Barthes, Roland, "El discurso de la historia", en *Estructuralismo y literatura*. Trad. de Ana María Nethol. Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.

Bataillon, Marcel, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*. Trad. de J. Coderch y J. A. Martínez Schrem. Barcelona, Península, 1976.

Bataillon, Marcel, y Saint-Lu, André, *El Padre Las Casas y la defensa de los indios*. Trad. de Javier Alfaya y Bárbara McShane. Barcelona, Ariel, 1976.

Beuchot, Mauricio, "Justicia y derechos humanos en Bartolomé de las Casas", en *Justicia y paz*, Revista de Derechos Humanos. México, año 1, núm. 2.

Bunge, Mario, *Treatise on basic philosophy. iv. A world of systems*. Dordrecht-Boston, Reidel, 1979.

Burckhardt, Jacob, *Reflexiones sobre la historia universal*. Trad. de Wenceslao Roces. México, fce, 1943.

Carpentier, Alejo, *El arpa y la sombra*. México, Siglo xxi, 1979.

[1] Nota: no se incluyen las fichas bibliográficas de aquellas obras que sólo se mencionan ocasionalmente, cuyos datos aparecen completos en la página en que son nombradas.

Casas, Bartolomé de las, *Historia de las Indias*. Ed. de Agustín Millares Carlo. Est. prelim. de Lewis Hanke. México, fce, 1951 (se cita conforme a la reimpresión de 1981). 3 vols.

Casas, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria*. Ed. y est. prelim. de Edmundo O'Gorman. México, unam, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967. 2 vols.

Casas, Bartolomé de las, *De regia potestate*. Ed. crítica bilingüe de Luciano Pereña, J. M. Pérez-Prendes, Vidal Abril y Joaquín Azcárraga. Madrid, csic, 1969.

Casas, Bartolomé de las, *Obras escogidas. v. Opúsculos, cartas y memoriales*. Ed. y pról. de Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid, Ediciones Atlas, 1958. (Biblioteca de Autores Españoles, 110)

Casas, Bartolomé de las, *Tratados*. Próls. de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández. México, fce, 1965. 2 vols. (Biblioteca Americana, 41)

Cassirer, Ernst, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Trad. de Alberto Bixio. Buenos Aires, Emecé, 1951.

Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*. Trad. de Antoni Vicens. Barcelona, Tusquets, 1983.

Colón, Cristóbal, *Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Ed., pról. y notas de Consuelo Varela. Madrid, Alianza Editorial, 1982. (Alianza Universidad, 320)

Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive*. Ed. facsimilar de la de 1830. París, Schleicher Fréres Editeurs, 1908. 6 vols.

Cortés, Hernán, *Cartas de relación de la conquista de México*. México, Espasa.Calpe, 1961. (Austral, 547)

Chamberlain, Robert S., *Conquista y colonización de Yucatán. 1517-1550*. Trad. de Álvaro Domínguez Peón. Pról. de J. Ignacio Rubio Mañé. México, Porrúa, 1974.

Chaunu, Pierre, *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*. París, Armand Colin, Institut des Hautes Etudes de l'Amerique Latine, 1959. 9 vols.

Dempf, Alois, *La expresión artística de las culturas*. Trad. de José María Valverde. Madrid, Rialp, 1962.

Derrida, Jacques, *De la gramatología*. 4a. ed. Trad. de Óscar de Barco y Conrado Ceretti, revisada por Ricardo Postschart. México, Siglo xxi, 1986.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. 10a. ed. Ed. de Federico Gómez de Orozco. México, Fernández Editores, 1973.

Duby, Georges, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Trad. e introd. de Arturo R. Firpo. Revisión técnica de Reyna Pastor. Barcelona, Petrel, 1980.

Dumézil, Georges, *El destino del guerrero*. Trad. de Juan Almela. México, Siglo xxi, 1971.

Elster, Jon, *Sour grapes. Studies in the subversion of rationality*. Cambridge, Cambridge University Press, s. a.

Erdheim, Mario, "Transformaciones de la ideología mexica en realidad social", en *Economía política e ideología en el México prehispánico*. 2a. ed. Ed. de Pedro Carrasco y Johanna Broda. México, cisinah/ Nueva Imagen, 1980.

Fernández Álvarez, Manuel, *La sociedad española del Renacimiento*. Madrid, Cátedra, 1974.

Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*. Ed. de Juan Pérez de Tudela. Madrid, Atlas, s. a. 5 vols.

Freud, Sigmund, "Una dificultad del psicoanálisis", en *Obras Completas*, vol. xvii. Trad. de José J. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1979.

Galbraith, John Kenneth, *Anatomía del poder*. Trad. de Rafael Quijano. México, Edivisión, 1986.

Galmes, Lorenzo, *Bartolomé de las Casas, defensor de los derechos humanos*. Madrid, bac, 1982.

Gerbi, Antonello, *La naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*. Trad. de Antonio Alatorre. México, fce, 1978.

Giménez Fernández, Manuel, *Bartolomé de las Casas. I. Delegado de Cimeros para la reformación de las Indias (1516-1517)*. Sevilla, Consejo Superior de Investigación Científica, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1953.

Giménez Fernández, Manuel, "Bartolomé de las Casas en 1552", prefacio a Casas, *Tratados*. México, FCE, 1965. 2 vols.
Girard, René, *La violence et le sacré*. París, Grasset, 1982.
Goldmann, Lucien, *Sciences humaines et philosophie*. París, PUF, 1952.
González, Luis, comp., *El entuerto de la Conquista. Sesenta testimonios*. México, SEP, 1984.
Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno*. Trad. de José M. Aricó. Buenos Aires, Lautaro, 1962.
Greimas, A. J., *La semántica estructural*. Trad. de Alfredo de la Fuente. Madrid, Gredas, 1971.
Greimas, A. J., "Entretien", en revista *Pratique*. París, núm. 11-12, nov., 1976.
Grimberg, Carl, *Historia Universal Daimon. 4. La Edad Media*. Madrid/Barcelona/México/Buenos Aires, Daimon, 1983.
Guardini, Romano, *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*. Trad. de Valentín García Yebra. Madrid, Rialp, 1948.
Hanke, Lewis, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Trad. de Luis Rodríguez Aranda. Madrid, Aguilar, 1959.
Hanke, Lewis y Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas: 1474-1566. Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos*. Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José-Toribio Medina, 1954.
Hauser, Arnold, *Introducción a la historia del arte*. Trad. de Felipe González Vicen. Madrid, Guadarrama, 1961. (Esta obra se reimprimió después bajo el título de *Teorías del arte*.)
Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México, FCE, 1971.
Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*. Trad. y pról. de José Gaos. México, FCE, 1951.
Huizinga, Johan, *El otoño de la Edad Media*. Trad. de José Gaos. Buenos Aires, Revista de Occidente Argentina, 1947.
Humboldt, Alejandro de, *Cosmos*. Trad. de B. Giner y José de Fuentes. Madrid, s. e., 1874.

Iglesia, Ramón, "Prólogo", en Hernando Colón, *Vida del Almirante don Cristóbal Colón*. México, fce, 1947.
Jakobson, Roman, *Essais de linguistique générale*. Trad. y pról. de Nicolas Ruwet. París, Minuit, 1963 (hay edición en español).
Jitrik, Noé, *Los dos ejes de la cruz. La escritura de apropiación en el Diario, el Memorial, las Cartas y el Testamento del enviado real Cristóbal Colón*. Puebla, uap, 1983.
Klossowski, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*. Trad. de Néstor Sánchez y Teresa Wangeman. Barcelona, Seix Barral, 1972.
Koestler, Arthur, *Jano*. Trad. de Ignacio Ruiz Alcain. Madrid, Debate, 1981.
Kojeve, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*. París, Gallimard, 1947.
Kolakovski, Leszek, *El hombre-sin alternativa*. Trad. de Andrés Pedro Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1970.
Kuhn, Thomas S., *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*. Trad. de Roberto Helier. México, fce, 1982.
León-Portilla, Miguel *et al.*, *Fray Antón de Montesinos*. México, unam, 1982.
Levey, Michel, *Painting at court*. Nueva York, New York University Press, 1971.
López de Gómara, Francisco, *Historia de las Indias y conquista de México*. México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1978.
Luhmann, Niklas, *El amor como pasión. La codificación de la intimidad*. Trad. de Joaquín Adsuar Ortega. Barcelona, Península, 1985.
Maffesoli, Michel, *Lógica de la dominación*. Barcelona, Península, 1977.
Mannheim, Karl, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Trad. de Eloy Terrón. Madrid, Aguilar, 1973.
Maravall, José Antonio, *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*. Madrid, Revista de Occidente, 1963.
Martinet, André *et al.*, *La Linguistique. Guide Alphabétique*. París, Denoël, 1969 (hay edición española).

Mártir de Anglería, Pedro, *Décadas del Nuevo Mundo*. Trad. de A. Millares Cario. Apéndice por Edmundo O'Gorman y Joseph A. Sinclair. México, José Porrúa e Hijos, 1964. 2 vols.

Marx, Karl, *El capital*. Trad. de Wenceslao Roces. México, fce, 1946, 5 vols.

marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador), 1857-1858*, vol. i. Trad. de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scarón. México, Siglo xxi, 1971.

Menéndez Pidal, Ramón, *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*. Madrid, Espasa-Calpe, 1963.

Menéndez Pidal, Ramón, *El Padre Las Casas y Victoria*. 2a. ed. Madrid, Espasa-Calpe, 1966. (Austral, 1286)

Menéndez Pidal, Ramón, *Historia de España*, t. xvii, vol. i. Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*. París, Gallimard, 1945 (hay edición en español).

Morison, Samuel Eliot, *El Almirante de la Mar Océano. Vida de Cristóbal Colón*. Trad. de Luis A. Arocena. Buenos Aires, Hachette, 1945.

Mörner, Magnus, *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*. México, sep, 1974. (Sep-Setentas, 128)

Motolinía, Toribio de, *Carta al Emperador. Refutación a Las Casas sobre la colonización española*. Introd. y notas de José Bravo Ugarte. Apéndice por Joaquín García Icazbalceta. México, Jus, 1949.

Muro Orejón, Antonio, *Cristóbal Colón. El original de la capitulación de 1492 y sus copias contemporáneas*. Sevilla, eeha, 1951.

Nestle, Wilhelm, *Historia del espíritu griego*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona, Ariel, 1961.

Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*. 3a. ed. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1979.

O'Gorman, Edmundo, "La *Apologética historia*, su génesis y elaboración, su estructura y sentido", est. prelim., en Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*. México, unam, 1967. 2 vols.

O'Gorman, Edmundo, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*. México, unam, Centro de Estudios Filosóficos, 1951.
O'Gorman, Edmundo, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*. México, fce, 1958.
O'Gorman, Edmundo, *México, el trauma de su historia*. México, unam, 1977.
Papini, Giovanni, *Dante vivo*. Trad. de Mario Verdaguer. Barcelona, Apolo, 1933 (hay nuevas ediciones).
Parish, Helen Rand, *Las Casas, obispo. Una nueva interpretación a base de su petición autógrafa en la Colección Hans P. Kraus de Manuscritos Hispanoamericanos*. Washington, Library of Congress, 1980.
Pastor, Beatriz, *El discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana, Casa de las Américas, 1983.
Pereña, Luciano *et al.*, "Estudio preliminar", en Las Casas, *De regia potestate*. Madrid, csic, 1969.
Pérez de Tudela, Juan, "Significado histórico de la vida y escritos del padre Las Casas", est. prelim., en Las Casas, *Obras escogidas I*. Madrid, Atlas, 1957. (Biblioteca de Autores Españoles, 95)
Peru de Lacroix, Luis, *Diario de Bucaramanga*. Ed. de Cornelio Hispano. Bogotá, Librería Colombiana, 1945.
Phelan, John Leddy, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Trad. de J. Vázquez de Knauth. México, unam, 1972.
Piaget, Jean, *Estudios sociológicos*. Trad. de Miguel A. Quintanilla. Barcelona, Ariel, 1977.
Popper, Karl, *La miseria del historicismo*. Trad. de P. Schwartz. Madrid, Alianza, 1973.
Poulantzas, Nicos, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. 2a. ed. Trad. de Florentino M. Torner. México, Siglo xxi, 1982.
Putnam, Hilary, *Reason, Truth and History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
Ranke, Leopold von, *La monarquía española de los siglos xvi y xvii*. Trad. de Manuel Pedroso. México, Leyenda, 1946.

Remesal, Antonio de, *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala*, vol. 2. Pról. de Antonio Batres Jáuregui. Guatemala, [Nacional] 1932.

Reyes, Alfonso, *Última Tule*. México, Imprenta Universitaria, 1942.

Rodríguez Prampolini, Ida, *Amadises de América. La hazaña de Indias como empresa caballeresca*. México, Talleres Gráficos de la Nación, 1948 (hay otra edición).

Rommen, Enrique, *Derecho Natural. Historia-Doctrina*. Trad. de Héctor González Uribe. México, jus, 1950.

Rougemont, Denis de, *Amor y Occidente*. Trad. de Ramón y Joaquín Xirau. México, Leyenda, 1945.

Salama, Pierre, "Etat et capital. L'Etat capitaliste comme abstraction réelle", en *Critiques de l'économie politique*. París, Maspero, núms. 7-8. abr.-sept., 1979.

Sánchez MacGrégor, Joaquín, "Repensar el marxismo, repensar la sociedad", en *Cuadernos Americanos*. México, año xliv, núm. 3, mayo-junio, 1985.

Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, t. i. París, Gallimard, 1960.

Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*. 16a. ed. París, Gallimard, 1943.

Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*. Trad., pról. y notas de Amado Alonso. Buenos Aires, Losada, 1945.

Sombart, Werner, *Lujo y capitalismo*. 3a. ed. Trad. de Luis Isabel. Madrid, Revista de Occidente, 1965.

Stein, Stanley y Barbara H. Stein, *La herencia colonial de América Latina*. 14a. ed. Trad. de Alejandro Licona. México, Siglo xxi, 1982.

Strauss, Leo, *Natural Right and History*. Chicago/ Londres, The University of Chicago Press, 1963.

Todorov, Tzvetan, *La conquête de l'Amerique. La question de l'autre*. París, Edit. du Seuil, 1982 (hay edición en español).

Varela, Consuelo, "Prólogo", en Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos*. Ed. cit.

Vespucio, Américo, *El Mundo Nuevo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos*. Textos en italiano, español e inglés. Est. prelim. de Roberto Levillier. Buenos Aires, Nova, 1951. (Biblioteca Americanista)
Vilar, Pierre, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. 3a. ed. Trad. de M. Dolors Folch. Barcelona, Grijalbo, 1981.
Villoro, Luis, "Filosofía e ideología", lección magistral sustentada en el IV Congreso Nacional de Filosofía. Toluca, México, nov., 1987.
Wagner, Henry Raup y Helen Rand Parish, *The life and writings of Bartolomé de las Casas*. Albuquerque, The University of New Mexico Press, 1967.
Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*. México, El Colegio de México, 1984. 2 vols.
White, D. J., *Teoria de La decisión*, Trad. de José Luis García Molina. Madrid, Alianza Universidad, 1972.
Zavala, Silvia, "Introducción", en Juan López de Palacios Rubios, *De las islas del Mar Océano* y fray Matías de Paz, *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*. Ed. de Silvia Zavala y A. Millares Carlo. México, FCE, 1954.
Zavala, Silvia, *La filosofía política en la conquista de América*. 2a. ed. corregida. México, FCE, 1972.
Zavala, Silvia, *La encomienda indiana*. Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1935.
Zavala, Silvia, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. 2a. ed. revisada y aumentada. México, Porrúa, 1971.
Zea, Leopoldo, *Filosofía de lo americano*. México, CEESTEM/Nueva Imagen, 1984.
Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*. México, FCE, 1978.

ÍNDICE

Presentación 9
Horacio Cerutti Guldberg

Capítulo 1. Marco teórico de referencia 15
Doble propuesta: sus características 15
Latinoamérica 17
Análisis del discurso histórico 18
Los códigos 20
Código de salvación 22
Código utopista o anticipatorio 26
Código de lo absoluto 29
Código vicarial 32
Código ethosimbólico 37
Filosofía de la historia latinoamericana 38

Capítulo II. La vocación del descubrimiento 43
Invención de América 43
Américo Vespucio 49
Cinco códigos en el análisis del discurso histórico 54
El código vicarial o representativo en los textos colombinos 58
Los códigos restantes en los textos colombinos 62
Ocultismo y caballería analizados gracias a los códigos 64
El poder y la gloria 76
Colón/Reyes Católicos: señoríos feudales/capitalismo 80

Apéndice al Capítulo II 91
Capitulaciones de Santa Fe 91

Capítulo III. Vocación "especuladora" o visión y misión eclesial de Las Casas: "Juntar el derecho con el hecho" 95
El camino de Las Casas 95
Las circunstancias: el código vicarial 101
Una historia ejemplar 116
Cinco códigos para el imaginario lascasiano 126
Las Casas, obispo electo: la petición y la Realpolitik 146
Las Casas, político 160
Las Casas: política y transgresión 163
Verapaz 174
Cuestionamiento del poder real 183
¿Qué institución es ésta? 188

Capítulo IV. Una filosofía de la historia latinoamericana como vocación para una filosofía de la historia 191
Planteamiento inicial 191
Supuestos de la investigación 193
Irracionalismo de la falsa objetivación desubjetivadora y de su opuesto individualista 195
Poder/contrapoder 205
Poder impuesto/contrapoder propuesto 207
Recurso del método 209
Prosigue la "documentación" 212
Códigos y filosofía de la historia 215
El "más allá" del poder 217
Más allá del poder y axiología 221
Dependencia/independencia 225
Poder del contrapoder 228
Conclusiones 231

Bibliografía 235

Colón y Las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana, de Joaquín Sánchez MacGrégor, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2024 en Fides Impresiones, 2da. Cerrada de Hidalgo #5, col. Prolongación Barrio de San Miguel, Alcaldía Iztapalapa, CDMX, México, C. P. 09360. Se tiraron 300 ejemplares impresos offset en papel cultural de 95 gramos. La tipografía se realizó en tipos Adega Serif. El diseño de los forros e interiores fueron realizados por Alejandra Torales M., con colaboración de Daniela Macías Galván. La formación estuvo a cargo de Fides Ediciones. Cuidó la edición Beatriz Espriella Ramírez.

Ekató, serie coordinada por Frances Rodríguez Van Gort, Roberto de Jesús Villamil Pérez, Federico José Saracho López y Juan Carlos H. Vera.

EKATÓ

ISBN 978-607-30-9101-5

CIEN AÑOS
FILOSOFÍA Y LETRAS · UNAM